الفتاوى الشاذة

معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها
وكيف نعالجها ونتوقاها



يوسف القرضاوي

دار الشروق

الفتاوى الشاذّة

الطبعة الأولى يناير ٢٠١٠
الطبعة الثانيـة يونيو ٢٠١٠

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٢٢٤١٩
ISBN 978-977-09-2720-3

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧(٢٠٢) +
email: dar@shorouk. com
www. shorouk. com

يوسف القرضاوي

الفتاوى الشاذة

معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها
وكيف نعالجها ونتوقاها

دار الشروق

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـة

الحمد لله، له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم، وإليه ترجع الأمور، والصلاة والسلام على خاتم رسله، الذي بلَّغ الناس ما أنزل إليه من ربه، وبيَّنه فأحسن البيان، وعرَّفهم الهدى من الضلال، والحرام من الحلال، وأخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد، ورضي الله عن آله الطيبين، وصحبه الغرِّ الميامين، ومَن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

(أمـا بعـد)

فقد طلبت إليَّ الأمانة العامة لمجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي ـ الذي أتشرَّف بعضويته ـ أن أسهم بالكتابة في موضوعات المؤتمر الفقهي الإسلامي العالمي الذي يعقده المجمع، حول «الفتوى» وما يتعلَّق بها من محاور وبحوث. وأن أكتب في «الفتوى الشاذة» وما يتصل بها، فاستخرتُ الله تعالى، وكتبتُ هذه الصحائف على عجل، برغم ما أعانيه من كثرة مشاغلي، وتعدُّد أعبائي، وتنوُّع همومي، ولا سيما في هذه المرحلة التي تمرُّ فيها أمتنا بأزمات خطيرة، ومحنٍ قاسية، ومآسٍ محزنة، في الداخل والخارج، وانفصل قادتها وزعماؤها ـ إلا ما رحم ربك ـ عن حكمائها وعلمائها، أو بتعبير الحديث الشريف: «انفصل القرآن عن السلطان».

ولكن يبقى الخير في شعوب هذه الأمة، التي لا تزال بخير في مجموعها، ولا زال الإسلام هو الموجِّه الأول لتفكيرها، والمحرِّك الأول لمشاعرها، والمؤثِّر الأول في سلوكها.

ولهذا لا تزال تسأل علماءها عما يحلُّ لها وما يحرم عليها في المعاملات، وما

يشرع لها وما لا يشرع في العبادات، ولهذا أمسى للفتوى سوق رائجة، وخصوصًا في الفضائيات المنتشرة، ودخل فيها مَن يُحسن ومَن لا يُحسن، ورأينا مفتين يوهمون أنهم علماء بكل شيء، ولا يتورَّعون من شيء، ويجيبون عن أعوص المسائل، مما لو عرض على عمر لجمع لها أهل بدر.

ومن هنا كثرت الفتاوى الشاذَّة، التي تصدر من غير أهلها، وفي غير محلِّها، والتي كثيرًا ما ترى المتصدِّرين لها، لا يملكون أيَّ شرط من شروط الفتوى.

وقد بيَّنا في هذه الصحائف معنى شذوذ الفتوى، ومتى تعتبر الفتوى شاذَّة، ومتى لا تعتبر، كما ذكرنا ما لا يعتبر من الشذوذ، وإن اعتبره بعض الناس شاذًّا، وضربنا أمثلة لفتاوى اعتبرت في عصر ما شاذة، ثم قُبلت بعد ذلك، كما بينا أسباب شذوذ الفتوى. ثم كيف نعالجها وكيف نتوقاها.

كما ذكرنا في هذا البحث: بعض الآراء التي اعتبرها العلماء شاذَّة، مثل آراء الظاهرية التي تمثِّل الجمود والحرفية وإنكار التعليل والقياس، كما في بعض آراء أبي محمد بن حزم؛ رغم عبقريته التي يعترف بها كلُّ مَن قرأ آثاره، وعرَف موسوعيته الفريدة.

أرجو أن يكون هذا البحث ـ مع أخويه السابقين في الموضوع (الفتوى بين الانضباط والتسيب) و(موجبات تغير الفتوى في عصرنا) ـ معينات على التعرُّف على المنهج المستقيم للإفتاء، وبيان الأحكام الشرعية للناس، حتى يعرفوا دينهم عن بينة، و«مَن يُرِدِ اللهُ به خيرًا يُفقهه في الدين»[1]. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الدوحة: ١٧ من المحرم ١٤٣٠هـ — الفقير إلى الله تعالى

١٤ من يناير ٢٠٠٩م — **يوسف القرضاوي**

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في العلم (٧١)، ومسلم في الزكاة (١٠٣٧)، عن معاوية.

(١)
تمهيد في مفهوم مصطلح الشذوذ

الشذوذ لغة

قال في «المعجم الوسيط»: شذَّ يشذُّ شذوذًا: انفرد عن الجماعة أو خالفهم. ويقال: شذَّ عن الجماعة، وشذَّ الكلام: خرج عن القاعدة وخالف القياس.

والشاذُّ: المنفرد أو الخارج عن الجماعة، وما خالف القياس، وخلاف السوي من الناس، جمعه شواذ.

ولم تجئ هذه اللفظة في القرآن الكريم، ولكن جاءت في السنة النبوية، فقد روى الترمذي بسنده، عن ابن عباس مرفوعًا: «يد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار». قال الترمذي: غريب لا نعرفه عن ابن عباس إلا من هذا الوجه[١]، ورمز السيوطي في الجامع الصغير لحُسنه، واعترضه المناوي. قال ابن حجر: لكن له شواهد كثيرة منها موقوف صحيح[٢].

الشذوذ في اصطلاح الفقهاء

والشاذُّ في اصطلاح الحنفية والمالكية: هو ما كان مقابلًا للمشهور أو الراجح أو الصحيح، أي أنه الرأي المرجوح أو الضعيف أو الغريب.

---

(١) رواه الترمذي في الفتن (٢١٦٦)، وقال: حديث غريب، وصحَّحه الألباني في صحيح الترمذي (١٧٥٩).

(٢) انظر: فيض القدير للمناوي (٦/ ٤٦٠) حديث رقم (١٠٠٠٤).

جاء في حاشية ابن عابدين: الأصح مقابل للصحيح، والصحيح مقابل للضعيف، لكن في حواشي الأشباه لبيري: ينبغي أن يقيَّد ذلك بالغالب؛ لأنَّا وجدنا مقابل الأصح الرواية الشاذَّة كما في شرح المجمع[1].

وفي فتح العلي المالك: خروج المقلد من العمل بالمشهور إلى العمل بالشاذِّ الذي فيه رخصة من غير تتبع للرخص، صحيح عند كلِّ مَن قال بعدم لزوم تقليد أرجح[2].

ولم نجد تعريفًا له عند الشافعية، ولم يعبِّر الحنابلة فيما نعلم بالشاذِّ، فيشمله كلامهم عن الضعيف، ومنعهم العمل به دون ترجيح.

قال النووي: «قد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيء، وهو شاذ بالنسبة إلى الراجح في المذهب، ومخالف لما عليه الجمهور[3]»[4].

الشذوذ عند ابن حزم

وقد تعرض أبو محمد بن حزم في كتابه «الإحكام» لقضية «الشذوذ» فقال: «إن حدَّ الشذوذ هو مخالفة الحقِّ، فكلُّ مَن خالف الصواب في مسألة ما، فهو فيها شاذٌّ، وسواء كانوا أهل الأرض كلهم بأسرهم أو بعضهم، والجماعة والجملة هم أهل الحقِّ، ولو لم يكن في الأرض منهم إلا واحد فهو الجماعة وهو الجملة.

وهذا الذي قلنا، لا خلاف فيه بين العلماء، وكلُّ مَن خالف فهو راجع إليه ومقرٌّ به شاء أو أبى، والحقُّ هو الأصل الذي قامت السموات والأرض به، وإذا كان الحقُّ هو الأصل فالباطل خروج عنه، وشذوذ منه، فلما لم يجز أن يكون الحق شذوذًا، وليس إلا حق أو باطل، صحَّ أن الشذوذ هو الباطل، وهذا تقسيم أوله ضروري، وبرهان قاطع كاف، ولله الحمد.

فكل من أداه البرهان من النص أو الإجماع المتيقن إلى قول ما، ولم يُعرف أحد

(١) حاشية ابن عابدين (١/ ٥٠).

(٢) فتح العلي المالك (١/ ٦١ ـ ٦٢)، وانظر: الخرشي (١/ ٣٥ ـ ٣٦)، والعدوي عليه.

(٣) المجموع للنووي (١/ ٨٣).

(٤) الموسوعة الفقهية (٢٥/ ٣٥٧، ٣٥٨).

قبله قال بذلك القول، ففرض عليه القول بما أدَّى إليه البرهان، ومَن خالفه فقد خالف الحق، ومن خالف الحق فقد عصى الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ولم يشترط تعالى في ذلك أن يقول به قائل قبل القائل به»[١].

الشذوذ في القراءات

والشذوذ يكون في القراءات، فيقال: هذه قراءة شاذَّة، مثل قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، أو قراءة: «إنّ هذان لساحران»، وغيرها.

قال ابن الجزري في «النشر»: «كلُّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، وصحَّ سندها، فهي القراءة الصحيحة، التي لا يجوز ردُّها، ولا يحلُّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قَبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم العشرة، أم غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها: ضعيفة أو شاذَّة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمَّن هو أكبر منهم»[٢].

الشذوذ في الحديث

ويكون في الحديث، فيقال: هذا حديث شاذٌّ، وذلك إذا خالف فيه الثقة مَن هو أوثق منه.

ولذا عرَّفوا الحديث الصحيح بأنه: ما اتصل سنده، برواية عدل تامّ الضبط، من أول السند إلى منتهاه، من غير شذوذ ولا علَّة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٥/ ٦٦٢)، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة الإمام، مصر.
(٢) النشر في القراءات العشر (١/ ٩) لابن الجزري، مراجعة علي محمد الضباع، طبعة المكتبة التجارية، بمصر.

الشذوذ في اللغة

ويكون في اللغة، فيقال: هذه لغة شاذَّة، مثل لغة مَن يلزم المثنى الألف، ويلزم الأسماء الخمسة الألف، مثل قول الشاعر:

إنَّ أَبَـــاهـــا وأَبَـــا أَبَـــاهـــا قَـدْ بَلَغَا في المَجدِ غايتَاها

وعلى اللغة المعروفة: وأبا أبيها، وغايتيها.

الشذوذ في الأقوال والآراء

ويكون الشذوذ في الآراء والأقوال، وهذا في العلوم الشرعية وغيرها. فكثيرًا ما قرأنا في العلوم الشرعية المختلفة، مثل علم الفقه، أو علم الأصول، أو علم التفسير، أو علم الحديث وغيرها: وقال فلان كذا، وهو قول شاذ.

وعلى هذا الأساس قيل عن بعض الفتاوى الصادرة عن بعض العلماء قديمًا وحديثًا: إنها شاذَّة، وسنمثل لها فيما يأتي.

ولم أجد مَن عرَّف الفتاوى الشاذة تعريفًا دقيقًا محدَّدًا (جامعًا مانعًا)، ولكن الذي يُفهم من كلامهم: أنها الفتوى التي شذَّت عن المنهج الصحيح، لهذا هي محكوم عليها بالخطأ في نظر مَن يعتبرها شاذَّة، وهي في تراثنا الفقهي قليلة، بل نادرة، وفي عصرنا كثيرة، بل منتشرة. ولكن ما هي المعايير التي يمكن أن تضبط هذا الشذوذ؟ لم أجد مَن نصَّ على ذلك أيضًا. ولكن من مجموع ما قالوا، اهتديتُ إلى معايير عشرة سنذكرها، ونفصل الحديث عنها في فصل قادم:

وهذا هو موضوع بحثنا في هذه الصحائف، فمتي تكون الفتوى شاذَّة؟ وما أساس شذوذها، أو أساس الحكم عليها بالشذوذ؟ وهل كلّ ما قيل عنه شاذٌّ، يكون شاذًّا في الواقع ونفس الأمر؟

(٢)
الشذوذ في الفتوى في تراثنا الفقهي

مَن نظر في تراثنا الفقهي ـ ولا سيما في القرون الأولى ـ قلَّما يجد فتوى محكومًا عليها بالشذوذ، وذلك لأمرين:

أولهما: أنهم كانوا يتهيَّبون الفتوى، ويهربون منها، ويحيل بعضهم على بعض.

وثانيهما: أنهم كانوا يتشاورون في المسائل المهمَّة، ولا يستبدُّ أحدهم برأيه، فكانت بَركة المشاورة تحميهم من الوقوع في الخطأ والشذوذ.

فتوى إيجاب الصيام دون العتق لمن جامع في رمضان

وقد وجدت من الفتاوى الشاذَّة التي ذكرها علماؤنا السابقون: ما نقله الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول»، ممثِّلًا للمصلحة التي شهد الشرع لبطلانها بنصٍّ معيَّن.

قال: «مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك، لمَّا جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين! فلما أنكر عليه ـ حيث لم يأمره بإعتاق رقبة ـ قال: لو أمرتُه بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق الرقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم، لينزجر به.

فهذا قول باطل، ومخالف لنصِّ الكتاب[1] بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدِّي إلى تغيير حدود الشرع ونصوصها بحسب تغيُّر الأحوال.

(١) هو مخالف للنص النبوي لا نص الكتاب.

ثم إذا عُرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنُّوا أن كلَّ ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي»[1].

وهذه الفتوى تنسب إلى يحيى بن يحيى الليثي (ت٢٣٤هـ)، عالم الأندلس في عصره، وقد سمع الموطأ من الإمام مالك، وعاد إلى الأندلس ونشر مذهب مالك بها، وأثنى عليه الإمام مالك بأنه أعقل أهل الأندلس.

وقد حدثت هذه القصة له مع عبد الرحمن بن الحكم رابع ملوك بني أمية (ت٢٣٨هـ)، فقد ذكر الشاطبي في كتابه «الاعتصام»، نقلا عن ابن بشكوال، أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم مثل هذا في رمضان فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: يكفِّر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك، من أنه مخيَّر بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كلَّ يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود[2] اهـ.

ومن المعروف في الفقه: أن في هذه المسألة ـ الجماع في نهار رمضان ـ قولين: قول بإيجاب عتق الرقبة أولًا، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا. وهذا هو رأي جمهور الفقهاء، وما جاءت به معظم روايات الحديث الواردة في ذلك.

والقول الثاني، هو: التخيير بين الأمور الثلاثة: العتق، أو الصيام، أو الإطعام، وهو رأي الإمام مالك. وهو الذي كان ينبغي أن يفتي به الإمام يحيى بن يحيى رحمه الله، ولكنه عدل عنه لما ذكره من أن العتق سهل عليه، لغناه وسَعة ماله، فلا يزجره، بخلاف الصيام، فهذه مصلحة قدَّرها في مقابلة النصِّ، الذي يلزمه بالعتق على قول الجمهور، أو يخيِّره فيه على قول مالك.

وقد علقت على هذه الفتوى الشاذة في كتابي «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، وقلت: إن الفقيه هنا نظر إلى مصلحة الردع للأمير، وغفل عن مصلحة أخرى أهم

---

(١) المستصفى للغزالي (٢/ ٤٧٩، ٤٨٠)، تحقيق حمزة زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة.
(٢) الاعتصام (١/ ٣٧٣).

وأكبر، وهي مصلحة الرقاب التي تُحرَّر وتعتق، وتخرج من الرِّق ـ الذي اعتبره الشرع بمثابة الموت ـ إلى الحرية التي هي بمثابة الحياة، ولهذا اعتبر القرآن والسنة «فك الرقبة» من أعظم القربات عند الله.

وهكـذا كلُّ المصالـح المصادمة للنصوص، لا تكون مصالح إلا في وهم مدّعيها: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩][1].

وهذا ما أثبته الواقع والاستقراء للمصالح المصادمة للنصوص، فهي ـ عند التأمُّل العميق، والتحليل الدقيق، ليست مصلحة حقيقية، بل موهومة، زيَّنها لصاحبها: القصور، أو الغفلة، أو الهوى، أو التقليد للآخرين.

وهذا ما زين لبعض الناس أن يبيحوا الخمر أو الخلاعة من أجل نشر السياحة.

أو يجيزوا الاختلاط المفتوح بين الجنسين، منعًا للكبت الجنسي... إلخ.

وإنما قلنا: إن الشرع اعتبر الرِّق بمثابة الموت، والعتق بمثابة الحياة؛ لأنه جعل في كفارة القتل الخطأ: تحرير رقبة مؤمنة، كما قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وذلك أنه لا يستطيع أن يحيي نفسًا ميِّتة مكان النفس التي قتلها، فأوجب الله تعالى عليه تحرير الرَّقبة مقابل ذلك، باعتبار أن الرِّق موت أدبي للإنسان، والتحرير إحياء من هذا الموت، فاستحقَّ أن يكون بديلًا عن القتل.

آراء شاذة في تراثنا الفقهي

وهناك في داخل تراثنا الفقهي آراء يعتبرها العلماء شاذَّة، وإن لم تأخذ صورة الفتوى، كبعض الآراء التي قرَّرها أبو محمد بن حزم في كتابه «المحلَّى» في الفقه الظاهري.

وسبب شذوذها هو: جمود ابن حزم، وتمسُّكه بحرفية النصِّ، وأخذه بظاهره دون

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٢٠٦.

رعايته لمقصده، ومقاصد الشريعة بصفة عامة، لأنه لا يؤمن بأن أحكام الشرع معلَّلة، ولا أنها تراعي مصالح الخلق، بل يؤمن بأن الشريعة تفرِّق بين المتماثلين، وتسوِّي بين المختلفين، وهو ما خطَّأه فيه المحقِّقون من العلماء، وردُّوا عليه فيه، مثل الإمام ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» وغيره.

الماء الذي يُغسل به الإناء الذي ولغ فيه الكلب طاهر

من هذه الآراء ما ذكره ابن حزم من طهارة الماء الذي غسل به الإناء الذي ولغ فيه الكلب.

قال ابن حزم: «فإن ولغ في الإناء كلب ـ أي إناء كان وأي كلب كان. كلب صيد أو غيره، كبيرًا أو صغيرًا ـ فالغرض إهراق ما في الإناء كائنًا ما كان ثم يغسل سبع مرات ولا بد، أولاهن بالتراب مع الماء، وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال.

فإذا أكل الكلب، ولم يلغ فيه، أو أدخل رجله أو ذنبه، أو وقع بكله فيه: لم يجب غسل الإناء، ولا إهراق ما فيه البتة، وهو حلال طاهر كله كما كان.

وكذلك: لو ولغ الكلب في بقعة من الأرض، أو في يد إنسان، أو فيما لا يسمى إناء؛ فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا إهراق ما فيه، والولوغ هو الشرب فقط، فلو مس لعاب الكلب أو عرقه الجسد أو الثوب أو الإناء، أو متاعًا له أو الصيد ـ ففرض إزالة ذلك بما أزاله، ماء كان أو غيره، ولابد من كل ما ذكرنا، إلا من الثوب، فلا يزال إلا بالماء».

واستدل ابن حزم لهذا القول بما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه، ثم ليغسله سبع مرات» وفي رواية «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب»[1].

ويعلق د. محمد أديب صالح في كتابه «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» على دعوى ابن حزم واستدلاله بالحديث فيقول: وإذا تركنا الشعبة الأولى من المسألة،

---

(١) رواه مسلم في الطهارة (٢٧٩)، والنسائي في الطهارة (٦٦٠)، وابن ماجه في الطهارة (٣٦٣)، عن أبي هريرة.

وهي إهراق الماء وغسل الإناء بالماء سبع مرات أولاهن بالتراب؛ نرى العجب فيما بقي.

إن ابن حزم يريد النص!! ولم يأت نص باجتناب الماء الذي يغسل به الإناء الذي ولغ فيه الكلب، ولا شريعة ـ كما يقول ـ إلا بما أخبر به رسول الله ﷺ، وما عدا ذلك فهو مما لم يأذن به الله تعالى، والماء حلال شربه، طاهر، فلا يحرم إلا بأمر منه عليه السلام.

ولكنا لا نوافق أبا محمد على ما ذهب إليه، ونرى أن في الحديث دليلًا على أن الماء المولوغ فيه نجس؛ ذلك لأن الذي قد مسه الكلب هو الماء دون الإناء فلولا أن الماء نجس لم يجب تطهير الإناء منه[1]. ودلالة الحديث على ما نقول هي الدلالة الصحيحة الواضحة التي لا تحتاج إلى تأويل[2].

البول في الماء الراكد يحرم الوضوء به ويحل شربه عند ابن حزم

أورد ابن حزم حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه»[3].

استدل ابن حزم بالحديث على أن البول مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بال خارج الماء، فجرى البول إلى الماء، أو لو بال في إناء وصبّه في الماء لم يضر عنده.

فالبائل في الماء الراكد الذي لا يجري: حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره، وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره، إن لم يغير البول شيئًا من أوصافه، وحلال الوضوء به والغسل لغيره.

---

(١) انظر: «معالم السنن» للخطابي (١/ ٤٠).

(٢) قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على كلام ابن حزم: «معاذ الله أن يكون هذا الماء طاهرًا وهو مما دل قوله ﷺ «طهور إناء أحدكم» على نجاسته بمعناه الظاهر الذي لا يحتاج إلى تأويل، وهو ماء قذر مستكره». المحلى (١/ ١١١) في الحاشية.

(٣) رواه البخاري في الوضوء (٢٣٨)، ومسلم في الطهارة (٢٨٢)، وأبو داود في الطهارة (٦٩)، والترمذي في الطهارة (٦٨)، عن أبي هريرة.

لو بال خارجه ثم صبه فيه فهو طاهر عند ابن حزم

ثم قال: فلو أحدث في الماء، أو بال خارجًا منه ثم جرى البول فيه، فهو طاهر ويجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئًا من أوصاف الماء، فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلًا، لا له ولا لغيره[1].

رأي النووي وابن دقيق العيد في المسألة

لقد حكى النووي هذا القول عن داود بن علي، وقرر أن الذي ذهب إليه خلاف إجماع العلماء، وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر.

وحين جاء ابن دقيق العيد على ذكر هذا الحكم، قرر فيه أنه مما يعلم بطلانه قطعًا، ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة، من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء.

والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم: لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به.

فابن دقيق العيد ـ وهو ذاهب مذهب الجمهور ـ يرى أن مدلول الحديث عام في اجتناب ما وقعت فيه النجاسة، لا أنه مخصوص بالبول في الماء الراكد. ومن إسناد الحكم إلى الظاهرية الجامدة ـ على حد تعبيره ـ يفهم أن الرأي ليس رأي ابن حزم فقط، إنما هو رأي المذهب. يؤيد ذلك أن النووي نسب ذلك إلى داود[2].

نجاسة المشركين نجاسة حسيّة

ومن هذه الآراء: ما ذهب إليه ابن حزم في فَهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، من أن نجاسة المشركين نجاسة حسيَّة، كنجاسة البول والغائط! وليست نجاسة معنوية، كما يقول الجمهور.

وقد صرَّح بأن لعاب الكفار من الرجال والنساء ـ الكتابيين وغيرهم ـ نجس

(١) المحلى (١/ ٣٥ ـ ٣٦).

(٢) انظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٤٤٧ ـ ٤٥٢).

كلِّه، وكذلك العرَق منهم والدَّمع، وكلُّ ما كان منهم، لأن البعض من النجس نجس.

وقد أيَّد ما فهم من ظاهر الآية، بما رُوي عن حذيفة بن اليمان، أن رسول الله ﷺ، لقيه وهو جنب، فحاد عنه، فاغتسل ثم جاء فقال: كنتُ جُنبًا. فقال: «إن المسلم لا ينجس»[1].

ولقد عجب ابن حزم ممَّن يقول بطهارة المشركين، مع وجود الآية الكريمة، ونص هـذا الحـديث. وذلك في قولـه في المحـلى: «ومـا فهم قط من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، مع قول نبيه ﷺ: «إن المؤمن لا ينجس»[2]، أن المشركين طاهرون. ولا عجب في الدنيا أعجب ممن يقول فيمن نص الله تعالى: أنهم نجس: إنهم طاهرون»[3].

وهكذا نرى ابن حزم يقف عند ظاهر اللفظ من الآية والحديث ويعتبر ذلك نصًّا فيما ذهب إليه.

أما الجمهور: فقد ذهبوا إلى طهارة لعاب الكفار، وعرقهم، ودمعهم وما إلى ذلك.

وتأولوا الآية المذكورة بحمل النجاسة على ما يتعلق بالاعتقاد والاستقذار. أي أنها نجاسة معنوية.

كما تأولوا الحديث: «إن المسلم لا ينجس»، على معنى أن المسلم طاهر الأعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة، بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة.

وقد استندوا في تأويلهم إلى حل زواج الكتابيات، مع أن الزواج يدعو إلى أتم المخالطة، ولا يمكن مع هذه المخالطة الاحتراز عن آثارهن: من عرق وريق في بدن

---

(١) رواه مسلم في الحيض (٣٧٢)، وأحمد في المسند (٢٣٤١٦)، وأبو داود (٢٣٠)، والنسائي (٢٦٨)، وابن ماجه (٥٣٥)، ثلاثتهم في الطهارة، عن حذيفة.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الغسل (٢٨٥)، ومسلم في الحيض (٣٧١)، كما رواه أحمد في المسند (١٠٠٨٥)، وأبو داود (٢٣١)، والترمذي (١٢١)، والنسائي (٢٦٩)، وابن ماجه (٥٣٤)، ثلاثتهم في الطهارة، عن أبي هريرة.

(٣) المحلى (١/ ١٣٠).

المؤمن وثوبه وفراشه. ومع ذلك فلا يجب من غسل الكتابية إلا ما يجب من غسل المسلمة[1].

ولم يرتض ابن حزم الاحتجاج بحل زواج الكتابيات، فذلك لا يؤدي في نظره إلى حل اللعاب والعرق والدمع، وكأنه يرى أن كلتا المسألتين تجري في طريق.

وكان من الطرائف جوابه عن مسألة عدم استطاعة الاحتراز مع الزواج والمضاجعة، حيث قال: «فإن قيل: إنه لا يقدر على التحفظ من ذلك. قلنا: هذا خطأ، بل يفعل فيما مسه من لعابها وعرقها مثل الذي يفعل إذا مسه بولها أو دمها أو مائية فرجها، ولا فرق. ولا حرج في ذلك». وينتقل أبو محمد إلى القول: «ثم هبك أنه لو صح ذلك في نساء أهل الكتاب، من أين لهم طهارة رجالهم، أو طهارة النساء والرجال من غير أهل الكتاب. فإن أجابوا بالقياس، رد عليهم ببطلان القياس»[2].

ولا بدع أن يطلب ابن حزم نصًّا لكل مسألة على حدة.

مناقشة وترجيح

ولا ينازع منصف أو عاقل في ترجيح مذهب الجمهور، من تأويل الآية والحديث، وأنه تأويل مقبول لا غبار عليه، وما استندوا إليه من أدلة سليم، وأن ما ذهب إليه ابن حزم مردود.

فقد أباح الله للمؤمنين طعام أهل الكتاب، ومؤاكلتهم، ولن يخلو هذا من آثارهم. وفي إباحته للزواج بالكتابيات[3] من الآثار ما لا يمكن التحرز عنه في مخالطتهن. كما قال د. محمد أديب صالح، بحقٍّ، في كتابه «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي».

قال: وإن في هدي رسول الله ﷺ، ما يؤيد هذا المذهب؛ فلقد توضأ رسول الله ﷺ من مزادة مشركة، وربط ثمامة بن أثال ـ وهو مشرك ـ بسارية من سواري

---

(١) نيل الأوطار (١/ ٣١)، وسبل السلام (١/ ٤٢)، وبداية المجتهد (١/ ٢٨).

(٢) المحلى (١/ ١٣٠).

(٣) قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥].

المسجد[١]، وأكل من الشاة التي أهدتها إليه يهودية من خيبر[٢]، وأكل الجبن المجلوب من بلاد النصارى، وأكل من خبز الشعير والإهالة لما دعاه يهودي إلى ذلك[٣]، وحين استشاره المسلمون في الاستمتاع بآنية الكفار، أقرهم عليه مع كونها مظنة لملابستهم، ومحلًّا للمنفصل من رطوبتهم ولعابهم[٤].

فهذا وغيره من الأدلة والقرائن، يعطي ما ذهب إليه جماهير السلف والخلف، من أن الكافر حكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم، وأن المراد من نجس المشركين في الآية نجاستهم المعنوية؛ لاعتقاد الباطل وعدم الحرص على الطهارات، وأنهم لا يتحرزون من النجاسات؛ فيما يستحلونه، كأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر. وقس على ذلك[٥].

الآدمية في المسلم والكافر

فإذا أضفنا إلى كل ما مر، أن آدمية الإنسان سبب في تكريمه تصديقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وأن من أغراض هذه الشريعة تحقيق المعنى الإنساني كما ينبغي في هذه الأرض، رأينا أن العدول عن رأي الجمهور عدول إلى ما لا يلتفت إليه، وسعي وراء ما لا يتفق مع روح شريعة إنسانية حققت كرامة الإنسان.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في المغازي (٤٣٧٢)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٦٤)، وأبو داود في الجهاد (٢٦٧٩)، والنسائي في الطهارة، عن أبي هريرة.

(٢) رواه أبو داود في الديات (٤٥١٠)، والدارمي في المقدمة (٦٨)، والدارقطني في السنن كتاب الحدود (٣/ ١٢٠)، والبيهقي في الكبرى كتاب جماع أبواب تحريم القتل (٨/ ٤٦)، عن جابر.

(٣) روى أحمد في المسند (١٣٢٠١)، وقال مخرجوه: إسناده صحيح على شرط مسلم، عن أنس، أن يهوديًّا دعا النبي ﷺ، إلى خبز شعير وإهالة سنخة، فأجابه. الإهالة: ما يؤتدم من الأدهان. السنخة: المتغيرة الريح. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ١٩٩).

(٤) روى الترمذي في السير (١٥٦٠)، وقال: حسن صحيح، عن أبي ثعلبة الخشني، أن رسول الله ﷺ سئل عن قدور المجوس فقال: «أنقوها غسلًا، واطبخوا فيها»، وانظر: نيل الأوطار (١/ ٨٤)، وفي الباب عدد من الأحاديث الصحيحة وهي في مدلولاتها ترد اعتراض المعترضين، وتؤيد مذهب الجمهور.

(٥) من كتاب «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد أديب صالح (١/ ٤٥٥، ٤٥٧).

وليس بدعًا بعد هذا أن نرى الإمام النووي لا يعبأ بمخالفة الاتجاه في المسألة، ويعتبر الإجماع منعقدًا على ما ذكرناه.

قال في شرحه لصحيح مسلم: «وأما الكافر: فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم. هذا مذهبنا ومذهب الجماهير من السلف والخلف. وأما قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فالمراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار، وليس المراد أن أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط ونحوهما.

فإذا ثبتت طهارة الآدمي مسلمًا كان أو كافرًا، فعرقه ولعابه ودمعه طاهرات، سواء كان محدثًا أو جنبًا أو حائضًا أو نفساء، وهذا كله بإجماع المسلمين»[١].

والآن: وبعد الذي عرضنا من موقف الظاهرية في التأويل، نود أن نقرر مرة أخرى: أن طريق الجادة في التأويل هو طريق الجمهور، فهو يتسم بالاعتدال والانسجام مع روح الشريعة ولغتها. فلا جمود عند الظاهر الذي قد يؤدي إلى البعد عن مدلول الخطاب في اللغة، ولا انحراف مع الهوى بتأويلات فاسدة ظالمة، تنأى بالمسلم عن كتاب الله وبيانه، واللغة التي كانت لسان الوحي وسبيل البيان[٢].

رفض ابن حزم موافقة البكر على زواجها بالنطق الصريح

ومن أقوال ابن حزم التي شذ بها عن جمهور الأمة، ما قاله في حديث: «البكر تستأذن، وإذنها صماتها».

فقد فهم الأئمة الأربعة، وجمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها في زواجها من رجل، يدل على رضاها، ويقوم مقام كلامها، لأنها في الغالب تستحي أن تتكلم بالموافقة صراحة. ولكن لو أنها تكلمت، وقالت بصريح العبارة: أنا موافقة. فإن جمهور الأمة، يقبلون ذلك منها، من باب أولى، لأنه أصرح دلالة على رضاها.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٦٦).

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٤٥٦، ٤٥٧).

ولكن ابن حزم يخالف في ذلك، ويرى أنها إذا تكلمت مصرحة بالرضا والقبول، فلا ينعقد بهذا النكاح عليها؛ لأنه خلاف الحديث النبوي[1]!

قال ابن القيم: وهذا هو اللائق بظاهريته[2]!

(١) انظر: المحلى (٦/ ٥٧٥) المسألة (١٨٣٥).

(٢) زاد المعاد (٥/ ١٠٠) طبعة الرسالة ـ بيروت.

(٣)
شذوذ الفتوى في عصرنا
معاييرها وتطبيقاتها

إذا كانت الفتوى الشاذَّة قليلة أو نادرة في تراثنا، فإنها كثيرة، بل منتشرة في واقعنا المعاصر؛ وذلك لجرأة الكثيرين على الفتوى، وإن لم يملكوا مؤهِّلاتها. وظهور الفضائيات التي توسِّع آفاق انتشارها، ولذلك كانت الضرورة إلى بيان ماهية الفتوى الشاذَّة، والمعايير التي تضبطها، وقد حدَّدتُها بعشرة، وهذا موضع تفصيلها.

المعايير العشرة وتطبيقاتها

١ ـ أن تصدر الفتوى من غير أهلها.

٢ ـ أن تصدر الفتوى في غير محلِّها.

٣ ـ أن تعارض نصًّا قرآنيًّا.

٤ ـ أن تعارض نصًّا نبويًّا متَّفقًا على صحَّته.

٥ ـ أن تعارض إجماعًا متيقَّنًا.

٦ ـ أن تعارض قياسًا جليًّا. أو تعتمد على قياس خاطئ.

٧ ـ أن تعارض مقاصد الشريعة.

٨ ـ أن تصوِّر الواقع على غير حقيقته.

٩ ـ أن تستدل بما لا يصلح دليلًا.

١٠ ـ ألا تراعي الفتوى تغير الزمان والمكان والحال.

أولًا: صدور الفتوى من غير أهلها

المعيار الأول لشذوذ الفتوى: أن تصدر من غير أهلها، فلا شكَّ أن للفتوى أهلًا لا يجوز أن يتصدَّى لها غيرهم.

فالمفتي قائم مقام النبي ﷺ، في بيان الأحكام وتعليمها للناس، كما قال الإمام الشاطبي، بل هو موقِّع عن رب العالمين، كما يوقِّع نواب الملوك عنهم، كما قال الإمام ابن القيم.

ولهذا لا يحلُّ أن يتقدَّم لإفتاء الخلق، وبيان الحلال والحرام، والمشروع وغير المشروع، والصحيح والفاسد، إلا مَن استجمع شروط المفتي، وهي نفسها شروط المجتهد. وهي مجموعة متكاملة من الشروط العلمية والأخلاقية.

فلا بد أن يكون مَن يتعرض لإفتاء الناس متمكِّنًا من علم القرآن والسنة، متمكِّنًا من علوم العربية، متمكِّنًا من علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ومعرفة القياس وعِلله، ومعرفة مواضع الإجماع والاختلاف ومنازعه، مع دين وخشية لله والتزام أحكامه وأخلاقه.

الفتاوى الشاذة للجهَّال المتعالمين في عصرنا

ولقد رأينا في عصرنا فتاوى عدَّة، يعتبرها أهل العلم من الفتاوى الشاذَّة، التي تعارض المحكمات من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومعظمها صادر من أناس ليسوا في عداد علماء الشرع المؤهَّلين للفتوى، بل يعدُّون من غير أهل الاختصاص الذين قال الله في مثلهم: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وهذه آفة كبيرة تبتلى بها الأمة في بعض الأزمنة، حين يفقد الناسُ العلماءَ الحقيقيين، ولا يبقى إلا أشباه العلماء، الذين يزعمون أنهم علماء، وبينهم وبين العلم مراحل ومراحل.

وهؤلاء هم الذين جاء فيهم الحديث النبوي المتفق عليه، عن عبد الله بن عمرو ابن العاص، أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالمًا، اتخذ الناس رءوسًا جهَّالًا، فسُئلوا فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا»[1].

وهذه آفة كلِّ فنٍّ أو علم أو صناعة، يدخل فيها غير أهلها المتقنين لها، العارفين بأصولها، فمَن مارس الطب وهو غير مؤهَّل له؛ قتل الناس، وأفسد الأبدان بجهله، ومَنْ مارس فنَّ الهندسة المدنية وهو غير مهندس؛ لم يبعد أن يبني عمارات تنهار فوق رءوس سكَّانها، كما نقرأ ونسمع، بل نشاهد كثيرًا مما يسمِّيه الناس «عمارات الموت»!

من هؤلاء مَن ليسوا من علماء الدين أصلًا، بل هم من رجال الأدب، أو التاريخ، أو الفلسفة، أو التصوُّف، أو القانون، أو غير ذلك من الدراسات الإنسانية والاجتماعية، بل حتى من الدراسات العلمية البحتة الطبيعية والرياضية.

وبعض هؤلاء من علماء الدين الذين لم يتخصَّصوا في فقه الشريعة وأصولها وما يلزم لها من علوم، مثل الذين تخصَّصوا في علم الكلام والعقيدة والفلسفة، أو تخصَّصوا في علم التفسير، أو في علم الحديث، ولم يشتغلوا بعلم الفقه وأصوله، ولم يخوضوا في بحاره العميقة والواسعة. وخصوصًا بعد تقسيم جامعة الأزهر إلى كليات، وتقسيم الكليات إلى تخصُّصات فرعية، يكاد المتخرج فيها يكون أميًّا فيما سواها.

وعوامُّ الناس لا يفرِّقون بين اختصاصات العلماء، وكثير منهم يظنُّ الخطيب المفوَّه، أو الواعظ البارع، أهلًا لأن يتصدَّر للفتوى، وليس كلُّ خطيب أو واعظ أو داعية أو مفكر إسلامي، أهلًا لأنْ يتصدر للفتوى، فكلُّ علم له رجاله، وكلُّ فنٍّ له أهله، ولا يجوز للعالم المسلم أن يدخل فيما لا يحسنه، أو يدَّعي ما ليس من أهله، وإن حسبه الناس كذلك، فهو أمين على نفسه، ويعرف ما هو أقدر عليه، وما ليس كذلك، وقديمًا قالوا: «رحم الله امرءًا عرَف قدر نفسه».

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣)، كلاهما في العلم، وأحمد في المسند (٦٥١١)، والترمذي في العلم (٢٦٥٢)، وابن ماجه في المقدمة (٥٢)، عن ابن عمرو.

نقل ابن القيم، عن أبي الفرج بن الجوزي رحمه الله، قال: ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية.

قال: وهؤلاء بمنزلة مَن يدلُّ الرَّكب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة من لا معرفة له بالطبِّ وهو يطبُّ الناس، بل هو أسوأ حالًا من هؤلاء كلِّهم.

وإذا تعيَّن على ولي الأمر منع مَن لم يحسن التطبب من مداواة المرضى؛ فكيف بمَن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقَّه في الدين، ويتصدر للفتوى؟!

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية شديد الإنكار على هؤلاء، ولما قال له بعضهم يومًا: أجُعِلتَ محتسبًا على الفتوى؟! قال له: يكون على الخبازين محتسب، والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب[1]!

والإمام أبو حنيفة رغم ذهابه إلى عدم الحَجْر على السفيه احترامًا لآدميته، يقول بوجوب الحجر على المفتي الماجن، أي المتلاعب بأحكام الشرع، لما وراء تلاعبه من ضرر عام على الجماعة المسلمة، لا يقاوم حقَّه الفردي في حرية التصرف[2].

وقد رأى رجل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ـ شيخ الإمام مالك ـ يبكي، فقال: ما يبكيك؟ قال: استُفتي مَن لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم! قال: ولبعض مَن يفتي ههنا أحق بالسجن من السُّراق!

ثانيًا: صدور الفتوى في غير محلها

ومن معايير شذوذ الفتوى: صدورها في غير محلِّها، ونعني بذلك: أن يكون موضوع الفتوى من المسائل المقطوع بحكمها في الشريعة، المعلومة للعلماء، الثابتة بأدلَّة قطعية في ثبوتها ودلالتها، ثم يأتي بعد ذلك مَن يجتهد فيها من جديد، ليستخرج لها حكمًا يخالف ما استقرَّ عليه الفقه، واستمرَّ عليه العمل، وثبت بالإجماع اليقيني.

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٣١٧).

(٢) يري أبو حنيفة وجوب الحجر على ثلاثة: الطبيب الجاهل، والمفتي الماجن (المتلاعب)، والمكاري (المقاول) المفلس، دفعًا لضررهم عن الجماعة.

ومن المقرَّر لدى علماء الأمة: أن أحكام الشريعة لها دائرتان: دائرة مفتوحة، ودائرة مغلقة.

فأما الدائرة المفتوحة فهي دائرة الأحكام الظنية، أي التي ثبتت بدليل ظنيٍّ، ومعظم أحكام الشريعة تدخل في هذه الدائرة، إذ من المتَّفق عليه أن الظنَّ الراجح يكفي في إثبات الأحكام، بخلاف العقائد التي لا تثبت إلا باليقين. ولهذا عاب الله على المشركين اتِّباعهم للظنِّ في عقائدهم، فقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

ولهذا يحتاج إثبات العقائد إلى نصوص القرآن الصريحة، وإلى الأحاديث المتواترة، وأحاديث الآحاد التي لا ريب في صحَّتها إذا احتفت بها القرائن حتى تفيد اليقين، بخلاف الأحكام العملية، فتكفي فيها الآيات القرآنية، وإن لم تكن قطعية الدلالة، ويكفي فيها أحاديث الآحاد الصحيحة وإن كانت ظنية الدلالة.

ولهذا كثرت الأقوال، وتعدَّدت الاجتهادات، وتنوَّعت المذاهب في هذه الدائرة من الأحكام، ولا ضير في ذلك، بل هذا الاختلاف ضرورة ورحمة وتوسعة للأمة، كما فصَّلت ذلك في كتابي «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرُّق المذموم».

وفيه صنَّف المصنفون كتبًا تبيِّن هـذه التوسعة، مثل: «رحمة الأمة باختلاف الأئمة» للعلامة محمد بن عبد الرحمن الدمشقي، وكتاب «الميزان» للشعراني، وغيرهما.

وأما الدائرة المغلقة، فهي دائرة الأحكام القطعية، أعني التي ثبتت بأدلَّة قطعية في ثبوتها ودلالتها، وهذه الدائرة أحكامها قليلة جدًّا، ولكنها مهمَّة جدًّا، لأنها تمثِّل «الثوابت» التي لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان أو المكان أو الحال. وهي تجسِّد «وحدة الأمة» العَقَدية والفكرية والشعورية والعملية.

فلا مجال فيها لاجتهاد أو تطوُّر، إلا في الآليات والوسائل التي تخدمها وتعمِّقها وتبرزها وتحسِّن صورتها.

فإذا تجرَّأ بعض المفتين على اقتحام حمى هذه الدائرة بالاجتهاد فيما لا يُجتهد

فيه، وادعاء التجديد فيما لا يقبل التجديد، فقد شذَّ عن الجماعة، وشذَّت فتواه عن القواعد الشرعية، والضوابط المرعية.

وغالبًا ما يكون هذا النوع من المفتين ممَّن ليس أهلًا للإفتاء، بل من الدخلاء على علم الشرع، أو الطفيليين، الذين يفرضون أنفسهم على ما ليسوا من أهله.

التسوية بين البنت والابن في الميراث بدعوى المصلحة

ومن الأمثلة الواضحة على الفتاوى التي صدرت في غير محلها، أعني أنها صدرت مخالفة للأحكام القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها، بدعوى جلب المصلحة! ما كتبه رئيس عربي إفريقي(١)، داعيًا إلى فتوى جديدة، أو اجتهاد جديد يجيز مساواة المرأة بالرجل في الميراث، مناقضًا صريح قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء: ١١]، وما أجمع عليه المسلمون من عهد النبوة إلى اليوم، وأصبح معلومًا من الدين بالضرورة.

يقول بصريح العبارة: «أريد أن ألفت نظركم إلى نقص سأبذل كل ما في وسعي لتداركه، قبل أن تصل مهمتي إلى نهايتها، وأريد أن أشير بهذا إلى المساواة بين الرجل والمرأة، وهي مساواة متوفرة في المدرسة وفي العمل وفي النشاط الفلاحي، وحتى في الشرطة، ولكنها لم تتوفر في الإرث، حيث بقي للذكر مثل حظ الأنثيين.

إن هذا المبدأ يجد ما يبرره عندما يكون الرجل قوَّامًا على المرأة، وقد كانت المرأة بالفعل في مستوى اجتماعي لا يسمح بإقرار المساواة بينها وبين الرجل. فقد كانت البنت تدفن حية وتعامل باحتقار، وها هي اليوم تقتحم ميدان العمل، وقد تضطلع بشئون أشقائها الأصغر منها سنًّا، فهلا يكون من المنطق أن نتوخى طريق الاجتهاد في تحليلنا لهذه المسألة، وأن ننظر في إمكان تطوير الأحكام الشرعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع؟

قال: وقد سبق لنا أن حجرنا تعدد الزوجات بالاجتهاد في مفهوم الآية الكريمة، وباعتبار أن الإسلام يجيز للإمام تعطيل العمل المباح إذا دعت إلى ذلك مصلحة

---

(١) هو الحبيب بورقيبة رئيس جمهورية تونس.

الأمة، ومن حق الحكام ـ بوصفهم أمراء المؤمنين ـ أن يطوروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل، ونمط الحياة»!!

كلام مرفوض في ميزان الشريعة

وهذا الكـلام ـ إن سميناه اجتهادًا تجوُّزًا ـ باطل مرفوض من أَلِفه إلى يائه؛ لاعتبارات ثلاثة ذكرناها في كتابنا «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط»:

١ ـ مرفوض؛ لأنه صادر من غير أهله.

٢ ـ ومرفوض؛ لأنه اجتهاد في غير محله.

٣ـ ومرفوض؛ لأنه مبني على أسس من الاستدلال باطلة، وما بُني على الباطل فهو باطل.

اجتهاد من غير أهله

أما الاعتبار الأول، فلأن الاجتهاد المشروع، هو استفراغ الوسع من الفقيه في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية.

لابد إذن للمجتهد أن يكون فقيهًا، أو على الأقل متهيئًا للفقه ممارسًا له؛ لأن لكل علم أهله، ولكل فن رجاله، وخبراؤه.

ولابدَّ أن يتوافر له الحد الأدنى من الشروط الواجبة للمجتهد، وهي: العلم بالكتاب والسنة، ومواضع الإجماع، واللغة العربية، ومقاصد الشريعة، وأصول الفقه، وغيرها، حتى يكون اجتهاده على بينـة، فلا يجتهد رأيه في أمر حَكَمَ فيه النص الصريح، أو الإجماع اليقيني... إلى جانب الورع والتقوى حتى يخشى الله في كل ما يقوله، وحتى يكون أهلًا لأن يوفق إلى الصواب، وحتى يُقبل قوله عند الناس.

وفي غير محله

وأما الاعتبار الثاني، فلأن محل الاجتهاد هو المسائل الظنية الثبوت أو الدليل أو

المسائل المسكوت عنها بالكلية، أما المسائل التي عرف حكمها بنصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها، وإنما تؤخذ بالتسليم والانقياد لحكم الله ورسوله، بمقتضى عقد الإيمان، مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وما كان الله تعالى ليحابي الرجال على حساب النساء، فهو رب الجميع، ولكنه فاوت بينهما، لتفاوت أعبائهما المالية، فالبنت نفقتها على وليها قبل الزواج، وعلى زوجها بعد الزواج، مهما تكن موسرة، وهي حين تتزوج تأخذ صداقًا، والرجل حين يتزوج يُعطي صداقًا، فمالها في ازدياد، ومال أخيها في نقصان. فالمساواة بينهما في الميراث تكون حيفًا على الذكور، فما شرعه الله هو العدل الذي لا ريب فيه.

اجتهاد بُني على أسس باطلة

وأما الاعتبار الثالث، فإنه قد استدل لما يريده من إلغاء الحكم القرآني في الميراث بإلغاء حكم قرآني آخر في العلاقات الزوجية، فهو يفترض أن التفاوت في نصيب كل من الرجل والمرأة في الميراث، كان نتيجة لقوامية الرجال على النساء، وهذه قد زالت، فيجب أن يزول ما يترتب عليها.

ولو سلمنا أن تفاوت الميراث أثر من آثار قوامية الرجل على المرأة؛ فلا نسلم أبدًا أن هذا الحكم موقوت، وأنه زال أو يمكن أن يزول، لأنه حكم قطعي في شريعة الإسلام، نطق به القرآن والسنة، وحسبنا قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، وقوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهي درجة القوامة والمسئولية عن الأسرة، كما قال ﷺ: «والرجل راع في أهل بيته، وهو مسئول عن رعيته»[١].

وهذا الحكم ليس تعسفًا ولا اعتباطًا، وإنما هو العدل الذي اقتضته فطرة الله التي

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الجمعة (٨٩٣)، ومسلم في الإمارة (١٨٢٩)، وأحمد في المسند (٤٤٩٥)، وأبو داود في الخراج والإمارة والفيء (٢٩٢٨)، والترمذي في أبواب الجهاد (١٧٠٥)، عن ابن عمر.

فطر الرجال والنساء عليها، فالمرأة بفطرتها تحن أن تكون في حماية رجل، يرعاها ويصونها وينفق عليها.

وهذا الحكم باق ما بقي القرآن والإسلام، وبرغم تعلم المرأة المعاصرة وعملها، فإنها لا تزال تتزوج فتقبض مهرًا، ولا زال الزوج هو المطالب بالإنفاق عليها، ولو امتنع لألزمه القضاء الشرعي بالإنفاق حتمًا.

أما إطلاق القول بتطوير الأحكام الشرعية بتطور المجتمع، وتطور مفهوم العدل ونمط الحياة، فلا يقول بهذا الإطلاق مسلم، ولو كان رئيس دولة أو أمير المؤمنين كما سمى نفسه! فأمير المؤمنين أو الخليفة أو السلطان ـ سمه ما شئت ـ مهمته تطبيق الشريعة، لا تغييرها وتطويرها. وهو حين يبايع بالإمارة تكون بيعته على اتباع كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ! فهو متبع لا مبتدع، ومنفذ لا مشرِّع.

تنوع أحكام الشريعة بين الثبوت والتغير

والأحكام الشرعية ـ كما ذكر ابن القيم[1] ـ نوعان:

نوع ثابت لا يقبل التغيير ولا التطوير، ولا يدخل دائرة الاجتهاد، وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كمعظم أحكام المواريث التي نص عليها القرآن.

ونوع آخر يقبل الاجتهاد والتجديد، وهو ما روعي في شرعيته الزمان والمكان والعرف والحال، كبعض أنواع العقوبات التعزيرية، وبعض الأحكام المبنية على العرف والعادة وأحوال الناس في ذلك العصر، فإذا تغيرت تغير الحكم المؤسس عليه، بناء على أن المعلول يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ومن الخطأ والخطر أن نخلط أحد النوعين بالآخر. فنطور ما لا يقبل التطوير، كالأحكام القطعية في ثبوتها ودلالتها، أو نجمد ما من شأنه أن يتطور ويتجدد.

ولو كانت كل أحكام الشرع قابلة للتطوير كما يريد عبيد التطور، لأصبح الشرع عجينة لينة، يشكلها من يشاء كما يشاء، ولم يعد الشرع هو الحاكم الذي يرجع الناس إليه، ويعولون عند الاختلاف على حكمه، بل يصبح هو تابعًا لأهواء الناس

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٤٦ـ ٣٤٩) طبعة السنة المحمدية بتعليق الشيخ محمد حامد الفقي رحمه الله.

وتصوراتهم، يستقيم إذا استقامت، ويعوج إذا اعوجت. وبهذا يصبح الدين تابعًا لا سيدًا، والشرع محكومًا لا حاكمًا، ولم تعد كلمة الله هي العليا، بل هوى الناس هو الأعلى.

إننا نقول للذين عبَّدوا أنفسهم للتطور المطلق: لماذا تطالبون الإسلام أن يتطور، ولا تطالبون المتطور أن يسلم؟!

ثم إنكم تفهمون التطور خطأ، إن التطور في الكون والإنسان والحياة، يمس الشكل ولا يمس الجوهر، ويغير الفروع ولا يغير الأصول.

إن الكون تغير وتطور، ولكن بقيت الأرض أرضًا، والسماء سماءً، والشمس شمسًا، والقمر قمرًا، والإنسان تغير وتطور كثيرًا في طعامه وشرابه، ومعلوماته، وطرائق حياته، ولكن ظل هو هو الإنسان في جوهره وحقيقته، في الخير والشر، والطيب والخبث، لم يزل قابيل وهابيل، وإن كان قابيل يستطيع أن يذبح أخاه بطريقة أسرع وأنجع من طريقة قابيل، وأن يذيب جثة أخيه بالمحاليل الكيماوية فلا يُبقي له أثرًا.

تغير إذن الشكل وما تغير الجوهر، تغير ما حول الإنسان، ولكن الإنسان نفسه بقي كما كان.

ثالثًا: معارضة الفتوى لنص قرآني

ومن معايير شذوذ الفتوى: أن تكون معارضة لنصٍّ قرآنيٍّ، فالقرآن يحرِّم، وهي تحلِّل، أو يحلِّل وهي تحرِّم، أو يوجب وهي تسقط.

وقد أنزل الله كتابه (القرآن العظيم) ليتَّبعه الناس، ويحتكموا إليه في عباداتهم ومعاملاتهم، لا ليغفلوه أو يقدِّموا عليه غيره، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ... فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ... فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فلا يجوز لامرئ يؤمن بالله ورسوله: أن يعارض برأيه واجتهاده ما نصَّ عليه كتاب الله تعالى، وما بيَّنته سنة رسوله.

فأيُّ فتوى تعارض ذلك معارضة بيِّنة؛ فهي فتوى شاذَّة مرفوضة من علماء هذه الأمة، ولا تستحقُّ القَبول من المستفتي ولا من غيره.

أمثلة لذلك

وينطبق هذا بجلاء على الفتوى التي ذكرناها في المعيار الثاني. وهي: التسوية بين الابن والبنت في الميراث، فهي تعارض النص القرآني القاطع من سورة النساء: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

ومثل ذلك قول من قال بإباحة لحم الخنزير في زماننا؛ مع نص القرآن الصريح بتحريم لحم الخنزير في أربع آيات من كتابه في المكي والمدني، وقد زعموا أن الخنازير التي حرمها القرآن كانت خنازير سيئة التغذية، بخلاف خنازير عصرنا. وهذا تعليل من عند أنفسهم، فقد قال القرآن: ﴿أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وقد اكتشفت البحوث العلمية في الخنزير آفات شتى تضر بالإنسان، وإن كنا لا نعول على ذلك في التحريم.

ومثل ذلك فتوى من زعم إباحة الخمر، وخصوصا في البلاد الباردة، فهذا مخالف للنص القاطع في القرآن: إنها ﴿رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [المائدة: ٩٠]، ورتب على اجتنابها الفلاح ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، وكل هذا تأكيد للنهي.

رابعًا: معارضة الفتوى لنص نبوي

ومن معايير شذوذ الفتوى: معارضتها للنصِّ النبوي، أعني من صحاح الأحاديث، ومما يُؤسَف له أن هذا يحدث كثيرًا؛ لما حدث من انفصال بين علم الفقه وعلم الحديث، فكثير ممَّن يشتغلون بالفقه لا يعرفون الحديث معرفة جيدة، بل تروج عندهم الأحاديث الضعيفة، بل الضعيفة جدًّا، بل الموضوعة أحيانًا، والتي لا أصل لها.

ومن المتَّفق عليه أن الأحاديث الضعيفة لا مجال لها في الأحكام، وإن قبلها مَن قبلها في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب والرقائق ونحوها.

فتوى إباحة التماثيل

من ذلك ما أفتى به الأستاذ الإمام محمد عبده رحمه الله، من إباحة الصور المجسَّمة التي نسميها بـ«التماثيل»، بناء على أن تحريمها كان في وقت يخاف فيه من التأثُّر بالوثنية، وما تصوِّره من صور للآلهة ونحوها. ولم يعد هذا قائمًا أو مخوفًا في عصرنا.

وقد رددنا على ذلك في كتابنا «المنتقى من الترغيب والترهيب للمنذري»، عندما ذكر المنذري «باب الترهيب من تصوير الحيوانات والطيور في البيوت وغيرها»، وذكر فيه حديث عمر مرفوعًا: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذَّبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم».

وفي حديث ابن عباس: «مَن صوَّر صورة فإن الله معذِّبه، حتى ينفخ فيها الرُّوح، وليس بنافخ فيها أبدًا»[1].

وقد ذكر المنذري جملة من الأحاديث عن أبي هريرة، وعن علي، وعن أبي طلحة، وعن ابن عمر أيضًا، كلُّها ترهِّب ترهيبًا شديدًا من التصوير وأن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تماثيل.

وقد بيَّنت حكم التصوير من قديم في كتابي «الحلال والحرام في الإسلام»، ثم عرّجتُ على الموضوع في تعليقي على الأحاديث الكثيرة الصحيحة المحرِّمة للتصوير في كتابي «المنتقى من الترغيب والترهيب» ومما قلتُه هناك: انقسم الناس في عصرنا في شأن الصور والتصوير إلى عدَّة فرق:

* فرقة تزعم أن التصوير إنما حرم لعِلَّة لم تعد قائمة اليوم: وهي الخشية على عقيدة التوحيد من مظاهر الوثنية، وقد كانوا حديثي عهد بها. أما وقد زالت

(١) رواه البخاري في التعبير (٧٠٤٢)، وأبو داود في الأدب (٥٠٢٤)، والترمذي في اللباس (١٧٥١)، والنسائي في الزينة (٥٣٥٩)، وابن ماجه في تعبير الرؤيا (٣٩١٦)، عن ابن عباس.

الوثنية بانتصار التوحيد، فقد زال الحكم بتحريمها، وأصبحت الصور كلُّها حلالًا في رأيهم، مجسَّمة وغير مجسَّمة، وقد ردَّ على هؤلاء الإمام ابن دقيق العيد منذ سبعة قرون.

* وفرقة على عكس هؤلاء ترى تحريم الصور كلِّها، ما كان له ظلٌّ (وهو المجسَّم)، وما ليس له ظلٌّ، حتى الصور «الفوتوغرافية»! أخذًا بعموم النصوص.

* وفرقة نظرت في مجموع النصوص الواردة وربطت بعضها ببعض، كما نظرت إلى العِلل التي دلَّت عليها النصوص، وهي مضاهاة خلق الله ومظنَّة التعظيم، فاستثنوا الصور الفوتوغرافية؛ لأنها ليس فيها مضاهاة لخلق الله، بل هي خلق الله نفسه، انعكس على الورق بوسائط معيَّنة، ولهذا يسمِّي أهل الخليج هذا التصوير «عكسًا»، والمصوِّر «عكَّاسًا»، والصور «عكوسًا»، كما استثنوا ما لا جسم له ولا ظل. وهو مذهب بعض السلف، ودلَّ عليه ما جاء في الحديث: «إلا رقمًا في ثوب»[1].

كما أن مظنَّة التعظيم منتفية. ولهذا أجاز السلف اللعب بالعرائس والدُّمى للأطفال، وبخاصة البنات.

ويشترط أن يكون موضوع الصورة نفسه في دائرة المباح، فالصورة التي تعبِّر عن الشرك أو الفسق والمجون، أو تنبْئ بتعظيم أشخاص من أهل الكفر أو الفسوق أو الطغيان؛ فهي صورة محرَّمة بلا شك. ومن أراد التوسُّع فليرجع إلى كتابنا «الحلال والحرام في الإسلام»، فصل «في البيت».

يقول العلّامة الشيخ شاكر تعليقًا على حديث أبي هريرة رضي الله عنه ـ وهو في مسند أحمد ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالى: ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة، وليخلقوا حبة، وليخلقوا شعيرة»[2].

وفي عصرنا هذا، كنا نسمع عن أناس كبار ينسبون إلى العلم، ممَّن لم ندرك أن نسمع منهم، أنهم يذهبون إلى جواز التصوير كلِّه، بما فيه التماثيل الملعونة، تقرُّبًا إلى السادة الذين يريدون أن يقيموا التماثيل تذكارًا لآبائهم المفسدين، وأنصارهم العتاة

---

(١) رواه الترمذي في اللباس (١٧٥٠) وقال: حسن صحيح، والنسائي في الزينة (٥٣٤٩)، عن أبي طلحة.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري (٥٩٥٣)، ومسلم (٢١١١)، كلاهما في اللباس، عن أبي هريرة.

أو المنافقين، ثم تقرُّبًا إلى العقائد الوثنية الأوروبية، التي ضربت على مصر وعلى بلاد الإسلام من أعداء الإسلام الغاصبين. وتبعهم في ذلك المقلِّدون والدهماء، أتباع كلِّ ناعق، حتى امتلأت بلاد المسلمين بمظاهر الوثنية السافرة، من الأوثان والأنصاب، ومن تعظيمها وتبجيلها، بوضع الأزهار والرياحين عليها، وبالتقدُّم بين يديها بمظاهر الوثنية الكاملة، حتى بوضع النيران أحيانًا عندها.

وكان من حجة أولئك الذين شرعوا لهم هذا المنكر أول الأمر، الذين أجازوا نصب التماثيل بالفتاوى الكاذبة المضلِّلة: أن تأوَّلوا النصوص بربطها بعِلة لم يذكرها الشارع، ولم يجعلها مناط التحريم، هي ـ فيما بلغنا ـ أن التحريم إنما كان أول الأمر لقرب عهد الناس بالوثنية.

أما الآن، وقد مضى على ذلك دهر طويل، فقد ذهبت عِلَّة التحريم، ولا يُخشى على الناس أن يعودوا لعبادة الأوثان!!

ونسي هؤلاء ما هو بين أيديهم من مظاهر الوثنية الحقَّة بالتقرُّب إلى القبور وأصحابها، واللجوء إليها عند الكروب والشدائد. وأن الوثنية عادت إلى التغلغل في القلوب دون أن يشعر أصحابها.

بل نسوا نصوص الأحاديث الصريحة في التحريم وعِلَّة التحريم!!

وإنا نعجب لهم من هذا التفكير العقيم، والاجتهاد الملتوي! وكنا نظنُّهم اخترعوا معنى لم يُسبقوا إليه، وإن كان باطلًا، ظاهر البطلان.

حتى كشفنا بعد ذلك أنهم كانوا في باطلهم مقلِّدين، وفي اجتهادهم واستنباطاتهم سارقين!!

فرأينا الإمام الحافظ الحجَّة ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، يحكي مثل قولهم ويردُّه أبلغ ردٍّ، وبأقوى حجَّة في كتابه «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، في شرح حديث عائشة، أن رسول الله ﷺ قال: «أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح بنَوا على قبره مسجدًا، ثم صوَّروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله». فقال ابن دقيق العيد:

«فيه دلالة على تحريم مثل هذا الفعل. وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير والصور، ولقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول على الكراهة، وإن

هذا التشديد كان في ذلك الزمان، لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان، وهذا الزمان ـ حيث انتشر الإسلام وتمهَّدت قواعده ـ لا يساويه في هذا المعنى، فلا يساويه في هذا التشديد!! هذا أو معناه.

وهذا القول عندنا باطل قطعًا، لأنه قد ورد في الأحاديث الإخبار عن أمر الآخرة، بعذاب المصوِّرين، وأنهم يقال لهم: «أحيوا ما خلقتم». وهذه عِلَّة مخالفة لما قاله هذا القائل، وقد صرَّح بذلك في قوله عليه السلام: «المشبِّهون بخلق الله». وهذه عِلَّة عامة مستقلة مناسبة، لا تخصُّ زمانًا دون زمان، وليس لنا أن نتصرَّف في النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنى خيالي، يمكن أن يكون هو المراد، مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره، وهو التشبه بخلق الله»[1].

قال الشيخ شاكر: هذا ما قاله ابن دقيق العيد منذ أكثر من (٦٧٠) سنة[2]، يردُّ على قوم تلاعبوا بهذه النصوص، في عصره أو قبل عصره، ثم يأتي هؤلاء المفتون وأتباعهم المقلِّدون الجاهلون، أو الملحدون الهدَّامون، يعيدونها جذعة، ويلعبون بنصوص الأحاديث، كما لعب أولئكم من قبل!!

ثم كان من أثر هذه الفتاوى الجاهلة، أن مُلئت بلادنا بمظاهر الوثنية كاملة، فنصبت التماثيل وملئت بها البلاد، تكريمًا لذكرى مَن نسبت إليه وتعظيمًا! ثم يقولون لنا: إنها لم يقصد بها التعظيم!

ثم ازدادوا كفرًا ووثنية، فصنعوا الأنصاب ورفعوها، تكريمًا لمَن صُنعت لذكراهم. وليست الأنصاب مما يدخل في التصوير، حتى يصلح لهم تأويلهم! إنما هي وثنية كاملة صرف، نهى الله عنها في كتابه، بالنصِّ الصريح الذي لا يحتمل التأويل.

وكان من أثر هذه الفتاوى الجاهلية، أن صنعت الدولة ـ وهي تزعم أنها دولة إسلامية، في أمة إسلامية ـ ما سمَّته «مدرسة الفنون الجميلة»، أو «كلية الفنون الجميلة»، صنعت معهدًا للفجور الكامل الواضح! ويكفي للدلالة على ذلك أن يدخله الشبان الماجنون،

---

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ١٧١ ـ ١٧٣)، تحقيق الشيخ حامد الفقي، مراجعة الشيخ أحمد شاكر، الطبعة المنيرية.

(٢) هذا عندما علق الشيخ شاكر على الحديث المذكور في تحقيقه لمسند أحمد.

من الذكور والإناث، إباحيين مختلطين، لا يردعهم دين ولا عفاف ولا غَيرة. يصوِّرون فيه الفواجر من الغانيات، اللائي لا يستحين أن يقفن عرايا، ويجلسن عرايا، ويضطجعن عرايا، على كلِّ وضع من الأوضاع الفاجرة، يُظهرن مفاتن الجسد، وخفايا الأنوثة، لا يسترن شيئًا، ولا يمنعن شيئًا! ثم يقولون: إن هذا فنٌّ. لعنهم الله، ولعن مَن رضي هذا منهم أو سكت عليه. وإنا لله وإنا إليه راجعون[1] اهـ.

اعتبار التبرج الجاهلي من الصغائر

ومن الفتاوى التي قالها بعض العلماء العصريين في مصر: أن التبرُّج الذي تمارسه بعض النساء من كشف الرأس والذراعين والنحر والساقين، تقليدًا للمرأة الغربية، وما يدخل في هذه الدائرة من الوصل والنمص والوشم وغيرها، كلُّ هذا يدخل في باب صغائر الذنوب، التي يكفِّرها الوضوء والصلاة وغيرها من الفرائض، بل يكفرها مجرَّد اجتناب الكبائر.

ومنشأ الشذوذ أو الغلط في هذه الفتوى يتجسَّد في عدم الإحاطة بما جاء في السنة وصحاح الأحاديث، وكذلك في عدم تحديد مفهوم الكبيرة والصغيرة، واعتبار ما عدا «الزنا» كلُّه من الصغائر.

ولكن مَن يتَّبع الأحاديث الصحاح والمتَّفق عليها، يجد أن تبرج الجاهلية الثانية: جاهلية القرن العشرين والحادي والعشرين يدخل في الكبائر، وذلك لما يلي:

١ـ ما جاء في صحيح مسلم، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رءوسهنَّ كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا»[2].

فاعتبر النبي ﷺ، هؤلاء النساء من أهل النار، ولو كان عملهنَّ من الصغائر ما عددن من أهل النار؛ لأن الصغائر تكفِّرها الحسنات وغيرها.

(١) انظر: تعليق الشيخ أحمد شاكر على تخريجه للمسند حديث رقم (٧١٦٦).
(٢) رواه مسلم في اللباس والزينة (٢١٢٨) عن أبي هريرة، وأحمد (٨٦٥٠)، والبيهقي (٢/ ٢٣٤).

كما قرنهن بجنود الحكام الطغاة، الذين يستهينون بحرمات الناس، وحقوق الإنسان، ويستخفُّون بإيذائهم وضربهم بالسياط، التي لا يُضرب بها إلا كلُّ مجرم يستحق الجلد، بعد أن يُحاكم وتثبت عليه الجريمة.

كما أن الحديث حرمهنَّ من دخول الجنة ـ بل من مجرَّد شمِّ ريحها ـ مع أن ريحها يُشمُّ من مسافة طويلة، قدِّرت في بعض الأحاديث بخمسمائة عام.

٢ـ إن كثيرًا من مظاهر التبرُّج المعاصر مما يدخل تحت «لعنة الله»، حسبما جاءت به الأحاديث الصحاح، التي لعنت: الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، والنامصة والمتنمصة، والمتفلجات للحسن، المغيِّرات خلق الله[1].

ولعنة الله لا يستحقُّها من يفعل صغيرة من الصغائر، بل قال العلماء: كلُّ ذنب ختم بوعيد من الله تعالى، بنار، أو لعنته تعالى، أو غضبه، أو عذابه، أو نحو ذلك، فهو من الكبائر.

وهذه الأعمال من الوصل والنمص والوشم ونحوها، أمست من مقوِّمات التبرج المعاصر.

٣ـ إن الصغيرة إذا أصرَّ المرء عليها، وواظب على اقترافها، تنتقل من دائرة الصغائر إلى دائرة الكبائر، وفقًا لما هو معروف: أن ضم الصغير إلى الصغير إذا تكاثر يصبح كبيرًا. كما قال الشاعر:

لا تَحقِرَنَّ صَغيرةً ... إنَّ الجِبَالَ مِنَ الحَصَى

ولهذا ورد عن السلف قولهم: لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار. وقالوا في تعريف «العدل» الذي تقبل شهادته وروايته: مَن لم يرتكب كبيرة، ولم يصر على صغيرة. وضدُّه الفاسق.

ودليل ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ

---

(١) المقصود: ما رواه البخاري في التفسير (٤٨٨٦)، ومسلم في اللباس والزينة (٢١٢٥)، وما رواه أحمد في المسند (٤٣٤٣)، وأبو داود في الترجل (٤١٦٩)، والترمذي في الأدب (٢٧٨٢)، والنسائي في الزينة (٥٠٩٩)، وابن ماجه في النكاح (١٩٨٩) عن ابن مسعود وغيره من الأحاديث.

﴿يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ۝٤ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۝٥ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ١ ـ ٦].

فهذا الوعيد بالويل والعذاب، ليس على مجرَّد زيادة حفنة من الحبوب أو نقصانها، بل على أن هذا شأنهم ودأبهم، فلعله لو فعلها مرة أو مرتين لم يكن له كلُّ هذا الوعيد، وإنما استحقَّه بالإصرار والمداومة عليه، فقد أمسى خُلقًا له.

ودليل ذلك من السنة قول الرسول ﷺ: «إياكم ومحقَّرات الذنوب؛ فإنهنَّ يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه، كرجل كان بأرض فلاة فحضر صنيع القوم ـ أي وقت طعامهم ـ فجعل الرجل يجيء بالعود، والرجل يجيء بالعود، حتى جمعوا من ذلك سوادًا، وأجَّجوا نارًا»[1].

وفي حديث آخر: «إياكم ومحقَّرات الذنوب، فإنما مثل محقَّرات الذنوب، كمثل قوم نزلوا ببطن وادٍ، فجاء ذا بعود، وجاء ذا بعود، حتى حملوا ما أنضجوا به خبزهم، وإن محقَّرات الذنوب متى يُؤخذ بها صاحبها تهلكه»[2].

خامسًا: مخالفة الفتوى للإجماع المتيقن

ومن معايير شذوذ الفتوى: أن تكون مخالفة لما أجمعت عليه الأمة إجماعًا متيقَّنًا؛ لأن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، إذ لا تزال فيها طائفة قائمة على الحقِّ لا يضرُّها مَن خالفها، حتى يأتي أمر الله[3]. وقال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]، فهذه الأمة إذن معصومة بمجموعها.

---

(١) رواه أحمد (٣٨١٨) وقال مخرجوه: حسن لغيره، والطبراني (١٠/ ٢١٢). وقال الهيثمي في المجمع (١٠/ ١٨٩): رجاله رجال الصحيح غير عمران بن داور القطان وقد وثق. وقال المناوي (٣/ ١٢٨): قال الحافظ العراقي: إسناده جيد وقال العلائي: حديث جنيد على شرط الشيخين وقال الحافظ: سنده حسن.

(٢) رواه أحمد (٢٢٨٦٠) وقال مخرجوه: إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين، والطبراني في الأوسط (٧٣٢٣)، والبيهقي (١٠/ ١٨٧) عن عبد الله بن مسعود، وقال الهيثمي (١٠/ ١٩٠): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح.

(٣) إشارة إلى الحديث الذي رواه البخاري في المناقب (٣٦٤١)، ومسلم في الإمارة (١٠٣٧)، كما رواه أحمد في المسند (١٦٩٣٢)، عن معاوية، وقد ثبت معناه عن عدد من الصحابة.

فإذا أجمعت على حلال فهو حلال، وإذا أجمعت على حرام فهو حرام، وإذا أجمعت على واجب فهو واجب، والعبرة في اعتبار الإجماع بالمجتهدين، فاتفاقهم هو الحجَّة، ولا اعتبار لإجماع العوام.

فمَن خالف من أهل الفتوى إجماع الأمة في قضية من القضايا: اعتبرت فتواه شاذَّة، ولم تلق القَبول لدى سائر علماء الأمة.

فتوى الألباني بحرمة الذهب المحلق للنساء

ومن هنا رفض جمهور العلماء فتوى المحدِّث الشهير الشيخ ناصر الدين الألباني، في تحريم «الذهب المحلَّق» على النساء. ومعنى «المحلَّق»: أي ما كان على شكل حَلْقة أو دائرة، ومعظم الحلي كذلك، مثل القلادة والأسورة والخاتم والقرط ونحوها.

وقد نقل غير واحد الإجماع على إباحة الذهب للنساء، مثل الإمام البيهقي، واستمرَّ العمل على ذلك طوال القرون الماضية، ولم يذكر خلاف في ذلك، حتى ظهر في عصرنا قول الألباني.

وقد اعتمد الشيخ في ذلك على أحاديث صحَّحها، وهي قابلة للتأويل، وقابلة للتضعيف أيضًا، وقابلة للنسخ.

على أن هذا الإجماع الذي نقله البيهقي وغيره، يستند إلى نصوص وأدلَّة شرعية معتبرة يحسن أن أذكرها على سبيل الإيجاز، مقتبسة من رسالة الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري «إباحة التحلِّي بالذهب المحلَّق للنساء»، التي ردَّ بها على الشيخ الألباني في رسالة «آداب الزفاف»، وفيها حرَّم عليهن الذهب المحلَّق.

الدليل الأول: عموم قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾ [الزخرف: ١٨]، فقد أخرج ابن جرير في تفسير هذه الآية، عن سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد أنه قال: رخص للنساء في الذهب والحرير. وقرأ: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾، يعني المرأة.

قال الكيا: فيه دلالة على إباحة الحلي للنساء، والإجماع منعقد عليه، والأخبار فيه لا تُحصى، نقل ذلك عنه القرطبي في تفسير هذه الآية.

الثاني من الأدلة: ما أخرجه ابن أبي شيبة، وابن سعد في «طبقاته»، وأبو داود بسند صحيح، وابن حزم في «المحلى»، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قدمت على النبي ﷺ، حلية من عند النجاشي أهداها له، فيها خاتم من ذهب، فيه فص حبشي، قالت: فأخذه رسول الله بعود معرضًا ـ أو ببعض أصابعه ـ ثم دعا أُمامة بنت أبي العاص ابنة ابنته زينب، فقال: «تحلّي بهذا يا بنية».

والاعتراض على هذا الحديث بتدليس ابن إسحاق راويه، أجيب عنه بأنه قد صرَّح بالتحديث كما في «عون المعبود».

الثالث من الأدلة: حديث تحريم الذهب والحرير على ذكور أمة محمد ﷺ، وتحليله لإناثهم، وهو حديث له طُرق صحَّح بعضها الترمذي وابن حبان والحاكم وابن حزم وابن العربي المالكي، ونقل الحافظ عبد الحق، عن علي بن المديني أنه حسَّن بعضها، بل عدَّه الكتاني في «نظم المتناثر» من الأحاديث المتواترة، وقد صحَّحه الألباني أيضًا.

الرابع من الأدلة: ما رواه ابن منده، من طريق عبد الله بن جعفر، عن محمد بن عمارة، عن زينب بنت نبيط، عن أمها قالت: كنتُ أنا وأختان لي في حجر رسول الله ﷺ، بحلينا من الذهب والفضة. وفي رواية ابن نعيم عنها: حدَّثتني أمي وخالتي.

وهذا الحديث من جملة ما استدركه الحاكم على الصحيحين، وأقرَّه الذهبي على تصحيحه، وعنده زيادة قالت زينب: وقد أدركتُ الحلي أو بعضه.

الخامس من الأدلة: حديث عائشة عند أحمد، أن رسول الله ﷺ، قال: «لو كان أسامة جارية لكسوته وحلَّيته». وقد صحَّحه الحافظ العراقي في «المغني»، واستدلَّ به الجصاص في «أحكام القرآن».

السادس من الأدلة: ما أخرجه ابن سعد بسند صحيح، من مرسل سعيد بن المسيب قال: قدمت صفيَّة وفي أذنها خرصة من ذهب، فوهبت منه لفاطمة ولنساء معها. وصفية إنما تزوَّجها النبي ﷺ، سنة سبع من الهجرة، كما بينه ابن تيمية في «الرد على الأخنائي».

السابع من الأدلة: أحاديث زكاة الحلي، التي صحَّحها الألباني نفسه.

فهذه النصوص من مستند الإجماع المدَّعى في هذا الباب، وقد أشار البيهقي إلى ذلك، بقوله بعد ما ذكر أحاديث الإباحة في «السنن الكبرى» قال: «قد استدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن ـ أي المطابقة لهذه الأدلة ـ على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة».

والآثار المطابقة لهذه النصوص كثيرة.

ففي «المحلَّى» لابن حزم: أن ابن عمر سُئل عن الذهب والحرير فقال: يكرهان للرجال، ولا يكرهان للنساء. ومراده بالكراهية التحريم.

وفي صحيح البخاري: «باب الخاتم للنساء» وكان على عائشة خواتيم الذهب، وقد ذكر الحافظ في الفتح: أن هذا الأثر المعلَّق قد وصله ابن سعد، من طريق عمرو ابن أبي عمرو مولى المطلب، قال: سألت القاسم بن محمد فقال: لقد رأيتُ ـ والله ـ عائشة تلبس المعصفر، وتلبس خواتيم الذهب.

والمقصود أن الإجماع هنا مستند لنصوص صحيحة صريحة.

وأما الاعتراض على البيهقي والنووي ومَن تبعهما في حكاية الإجماع على إباحة الذهب للنساء، بما رُوي عن أبي هريرة: فيمكن دفعه بما أجاب به الحافظ ابن حجر عن نظيره في مسألة الحرير، وهو أن القائل بالتحريم قد انقرض، واستقرَّ الإجماع على القول بالإباحة إلى زمن البيهقي والنووي.

هذا على فرض صحَّة ذلك الإجماع، وإلا فالنصوص التي بيَّناها تكفي عن التعلُّق بدعوى الإجماع اهـ.

فتوى الألباني بعدم وجوب زكاة عروض التجارة

ومن الفتاوى الشاذة المخالفة للإجماع الذي نقله غير واحد (أبو عبيد وابن المنذر وغيرهما)، **كما تخالف** مقاصد الشريعة، فتوى العلامة الشيخ محمد ناصر الدين **الألباني رحمه الله، في** عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، وأخذه مما ذهب إليه **أبو محمد بن حزم** من عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، وهو مذهب الشيعة **الإمامية الجعفرية، و**إليه ذهب الشوكاني، وتلميذه صديق حسن خان.

وقد رددنا على هذا القول في كتابنا «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة»، ويحسن بي أن أنقل هنا ما قلتُه هناك، نظرًا لخطورة هذا القول، وتجريئه التجار على عدم إخراج زكاة أموالهم، وهم أثرياء الأمة، الذين يملكون أهم ثرواتها.

مناقشة إسقاط الزكاة عن أموال التجارة

لقد ساءني أن أجد رجلًا مثل الشيخ ناصر الدين الألباني ـ على تبحُّره في الحديث وعلومه ـ يؤيِّد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات التجارية من وعاء الزكاة، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة التي تقدَّر بعشرات الملايين أحيانًا، لا تجب عليهم الزكاة فيها!

وقد تبع في ذلك العلَّامة الشوكاني، وتلميذه صديق حسن خان القنوجي، مخالفًا جمهور الأمة، معرضًا عن عمومات القرآن والسنة، وعن مقاصد الشريعة.

وأنا من المعجبين بالشوكاني والقنوجي ـ وقبلهما بابن حزم ـ ولكن لا عصمة لغير رسول الله ﷺ. والشوكاني ـ على إمامته ـ تبدو فيه أحيانًا نزعة ظاهرية، كما في موقفه هنا، وفي بعض المسائل الأخرى.

وأحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا، ورأى أن من التجار مَن يملك بضائع وعروضًا تُقدر بالملايين، بل بعشراتها ومئاتها، وأن هذه الثروة قد تمرُّ عليها السنون ولا تنض (أي تسيَّل في صورة نقود) ولو حدث شيء جزئي من ذلك، فقلَّما يحول عليه الحول، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة ـ بصورة مستمرة ـ من وجوب الزكاة!

ولكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على مخالفيه، ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هو العجب العاجب!

لقد سمعتُ ذلك عنه قديمًا من بعض الناس، وكنتُ لا أصدِّقه، حسبتُه نوعًا من التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعة وغيرهم.

حتى قرأتُ ذلك في كتاب «تمام المنة في التعليق على فقه السنة»، وذلك عند

تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه: «وفي البز صدقته» ـ الذي ضعَّفه الشيخ وإن حسَّنه الحافظ ابن حجر من قبل ـ ثم قال: «والحق أن القول بوجوب الزكاة على عروض التجارة مما لا دليل عليه في الكتاب والسنة الصحيحة، مع منافاته لقاعدة «البراءة الأصلية» التي يؤيِّدها قوله ﷺ في حجَّة الوداع: «فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، وأبشاركم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا هل بلغت؟! اللهم فاشهد» الحديث.

ومثل هذه القاعدة ليس من السهل نقضها، أو على الأقل تخصيصها ببعض الآثار ولو صحَّت، كقول عبد الله بن عمر: «ليس في العروض زكاة، إلا ما كان للتجارة»[1].

ومع كونه موقوفًا غير مرفوع إلى النبي ﷺ، فإنه ليس فيه بيان نصاب زكاتها، ولا ما يجب إخراجه منها، فيمكن حمله على زكاة مطلقة، غير مقيَّدة بزمن أو كمية، وإنما بما تطيب به نفس صاحبها، فيدخل حينئذ في عموم النصوص الآمرة بالإنفاق، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وجملة القول: أن المسألة لا يصح ادعاء الإجماع فيها لهذه الآثار وغيرها، مما ذكره ابن حزم في «المحلى»، وقد أشبع ابن حزم القول في مسألتنا هذه، وذهب إلى أنه لا زكاة في عروض التجارة، وردَّ على أدلَّة القائلين بوجوبها، وبيَّن تناقضها فيها، ونقدها كلَّها نقدًا علميًّا دقيقًا، فراجعه، فإنه مفيد جدًّا في كتابه «المحلى»[2].

وقد تبعه فيما ذهب إليه الشوكاني في «الدر البهية»، وصديق حسن خان في شرحه «الروضة الندية»[3]، وردَّ الشوكاني على صاحب «الأزهار»، قوله بالوجوب في كتابه «السيل الجرار»[4]، فليراجعه مَن شاء.

---

(١) ابن أبي شيبة في المصنف كتاب الزكاة (٢/ ٤٠٦)، والبيهقي في الكبرى كتاب الزكاة (٤/ ١٤٧) وقال: قال الشافعي: إسناد الحديث عن ابن عباس ضعيف فكان اتباع حديث ابن عمر لصحته والاحتياط في الزكاة أحب إليَّ، وانظر المحلى (٥/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(٢) انظر: المحلى (٦/ ٢٣٣ـ٢٣٤).

(٣) الروضة الندية (١/ ١٩٢ـ١٩٣).

(٤) السيل الجرار (٢/ ٢٦/ ٢٧).

ثم قال الشيخ الألباني: (فائدة هامة): قد يدَّعي بعضهم أن القول بعدم وجوب زكاة عروض التجارة فيه إضاعة لحقِّ الفقراء والمساكين في أموال الأغنياء والمثرين.

والجواب من وجهين:

الأول: أن الأمر كلَّه بيد الله تعالى، فليس لأحد أن يشرِّع شيئًا من عنده بغير إذن من الله عز وجل: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨]، ألا ترى أنهم أجمعوا على أنه لا زكاة على الخضراوات، على اختلاف كثير بينهم، مذكور عند المصنف وغيره، واتفقوا على أنه لا زكاة على القصب والحشيش والحطب مهما بلغت قيمتها، فما كان جوابهم عن هذا، كان الجواب على تلك الدعوى! على أن المؤلِّف قد جزم أنه لم تكن تؤخذ الزكاة من الخضراوات، ولا من غيرها من الفواكه إلا العنب والرطب.

فأقول: فهذا هو الحقُّ، وبه تبطل الدعوى من أصلها.

والآخر: أن الدعوى قائمة على قصر النظر في حكمة فرض الزكاة أنها لفائدة الفقراء فقط، والأمر على خلافه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠]، فإذا كان الأمر كذلك، ووسَّعنا النظر في الحكمة قليلًا، وجدنا أن الدعوى المذكورة باطلة، لأن طرح الأغنياء أموالهم ومتاجرتهم بها أنفع للمجتمع - وفيه الفقراء - من كنزها، ولو أخرجوا زكاتها، ولعل هذا يدركه المتخصِّصون في علم الاقتصاد أكثر من غيرهم. اهـ.

هذا ما قاله الشيخ الألباني، وقد كنتُ أستبعده حتى قرأتُه! إنه يعفي تجار الأمة من الزكاة المفروضة على غيرهم من أهل المال من المسلمين.

مغفلًا عمومات القرآن التي تجعل في كلِّ مال حقًّا، وأن يؤخذ من كلِّ مال صدقة.

ومغفلًا ما فسَّر به السلف قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، أن المراد به زكاة التجارة.

ومعرضًا عن حديث سمرة وأبي ذر، وإن كان منها ما حسَّنه ابن عبد البر والحافظ، وسكت عليه أبو داود والمنذري.

ومعرضًا عما جاء عن عمر وابنه وابن عباس من وجوب زكاة التجارة دون أن يُعلم لهم مخالف.

ومضعِّفًا لآثار صحَّحها غيره، ومنهم شيخه ابن حزم، والعلامة الشيخ شاكر.

وشكك في الإجماع الذي نقله البغوي، ونقله قبله ابن المنذر وأبو عبيد والخطابي.

ومستدلًّا بالمتشابهات من مثل: «إن أموالكم ودماءكم عليكم حرام»(1)، الذي يحرِّم الاعتداء على الأموال بالنهب والسرقة والظلم، فأين هذا من تطهيرها بأخذ الزكاة منها؟

ومتأوِّلًا للآثار تأويلًا بعيدًا ـ برغم نزعته الظاهرية ـ مثل قوله في أثر ابن عمر الصحيح: «ليس في العروض زكاة، إلا ما كان لتجارة».

أن المراد به: زكاة مطلقة غير مقيَّدة بمقدار ولا بزمن مع أن كلمة «الزكاة» إذا أطلقت في هذا السياق لا يفهم منها إلا الزكاة المعهودة! لأنها حقيقة شرعية.

وقبل ذلك كله أغفل أمرًا مهمًّا، وهو أن للشريعة مقاصد يجب أن تُرعى، وأن الشريعة لا تفرق بين متماثلين، ولا تسوي بين مختلفين، وأنه من غير المفهوم أن تجب الزكاة على الزرَّاع وأصحاب الإبل والبقر والغنم، ولا تجب الزكاة على أصحاب الثروات التجارية!

أليس التجار في حاجة إلى تزكية أنفسهم، وتطهير أموالهم كغيرهم؟ بلى، بل هم أشدُّ حاجة من غيرهم لما يشوب كسبهم من شوائب قلَّما يسلم منها أحد.

أليسوا مطالبين بشكر النعمة، وإعانة الفقراء والعاجزين، والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام، ونشر دعوته، وتأليف القلوب عليه، كغيرهم؟

أليست خزانة بيت مال الزكاة في حاجة إلى أن يؤدُّوا لها جزءًا مما رزقهم الله، كما يؤدِّي غيرهم من مالكي النصاب؟!

لقد ذكر الشيخ اعتراض بعض الناس بمثل هذا، وأجاب على ذلك بأمرين:

---

(1) متفق عليه: رواه البخاري في العلم (٦٧)، ومسلم في القَسامة والمحاربون (١٦٧٩)، كما رواه أحمد في المسند (٢٠٣٨٦)، عن أبي بكرة.

الأول: أن الأمر كلَّه لله، وليس من حقِّنا أن نشرع من عند أنفسنا.

وهذا فرار من الجواب: لأن معناه أن أحكام الإسلام في الأمور المالية والاقتصادية ونحوها ـ مما ليس من التعبُّد المحض ـ لا تعلَّل، وأنها يمكن أن تتناقض، ولا نملك إلا التسليم.

وقد ذكر الشيخ هنا عن الفقهاء، أنهم أجمعوا على أنه لا زكاة في الخضراوات.

وهذا ليس بصحيح، فذهب عمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة وداود إلى وجوب الزكاة في كلِّ ما أخرجت الأرض، وهو الذي رجَّحه شيخ المالكية في عصره: القاضي أبو بكر بن العربي في تفسير آية: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وفي شرح حديث: «فيما سقت السماء العشر».

وابن العربي هو القائل في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]: عامٌّ في كلِّ مال، على اختلاف أصنافه، وتباين أسمائه، واختلاف أغراضه، فمن أراد أن يخصَّه بشيء فعليه الدليل.

الثاني: ما علَّل به الشيخ إعفاء التجَّار من الزكاة، وهو أن طرحهم أموالهم ومتاجرتهم بها أنفع للمجتمع ـ وفيه الفقراء ـ من كنزها ولو أخرجوا زكاتها، وأن هذا يدركه المختصُّون في الاقتصاد أكثر من غيرهم!

ولو صحَّ ما قاله الشيخ، لوجب إعفاء الزرَّاع أيضًا، لأنهم ينمُّون مالهم وأرضهم بالغرس والزرع، وينفعون المجتمع أيضًا ـ وفيه الفقراء ـ ومثلهم أرباب المواشي والسوائم، إذ لا شك أنهم ينفعون المجتمع أيضًا.

ومن قال: إن أخذ الزكاة تعني الكنز، والزكاة هي أنجع الوسائل لمحاربة الكنز.

وقد صحَّ الحديث مرفوعًا وموقوفًا، بتنمية أموال اليتامى بالاتجار وغيره حتى لا تأكلها الزكاة، فغيرهم أولى.

والمختصُّون في الاقتصاد ـ الذي أحال إليهم الشيخ ـ يعلمون أن التجار في العالم كلِّه تفرض عليهم ضرائب عالية، للإسهام في تنمية أوطانهم، وحمايتها، وكفالة الضعفاء من أهلها، وذلك لأنهم يستفيدون من المجتمع ـ مباشرة وغير مباشرة ـ فلا بد أن يستفيد المجتمع منهم. فكلُّ غنم يقابله غرم.

لقد ناقشتُ المضيِّقين في إيجاب الزكاة في كتابي «فقه الزكاة» في فصل «زكاة المستغلات»، وناقشت شبهات الظاهرية في فصل «زكاة الثروة التجارية»، وفنَّدت شبهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبتُه هناك، فليراجعه مَن يريد التوسُّع في الموضوع.

وليت شعري لو أخذت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى الشيخ، فماذا يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من أموالهم التي تقدَّر بالمليارات؟

ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبي ظبي والدوحة والمنامة وعمان وبيروت والقاهرة ودمشق وغيرها من زكاة، إلا ما نضَّ من البضائع (أي ما سيِّل منها) وحال عليه الحول، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير. وقد تمرُّ سنوات، ولا يسيّل من هذه العروض شيء، لأن بضاعة تذهب وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحروم هو الفقراء والمستحقُّون، والمظلوم هو الإنسان!

على أن ابن حـزم المضيِّق في الزكـاة يكمِّل مذهبـه أنـه يوجب على ولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسدُّ حاجة الفقراء، ويجبرهم على ذلك[1].

والشيعة الذين لا يرون الزكاة واجبة في عروض التجارة، يعوِّضون ذلك بما أوجبوه من «الخمس» في كلِّ ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف. ومن ذلك: خمس أرباح التجارة.

فهو ضريبة على صافي أرباح الدخل بمقدار (٢٠٪).

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كلِّ تكليف في المال، وإن بلغ الملايين، وأن أموال الأغنياء محرَّمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أي حقٍّ عليها، وليمت الفقراء جوعًا، وليهلك الضعفاء تشرُّدًا، إلا أن يجود عليهم التجار بما تطيب به أنفسهم من الفتات!

---

(١) انظر: المحلى (٦/ ١٥٦ ـ ١٥٩)، وانظر: فقه الزكاة (٢/ ٩٨٧) وما بعدها، طبعة مكتبة وهبة، السادسة عشرة.

ويعزى بعد ذلك كله إلى الكتاب والسنة المفترى عليهما.

إن الإسلام قد يضار أحيانًا من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يضار من أعدائه الخبيثين الكائدين.

سادسًا: مخالفة القياس الجلي أو القياس غير الصحيح

ومن معايير شذوذ الفتوى: أن تعارض القياس الجلي، أو تعتمد على قياس غير صحيح، كأن تقيس على غير أصل، أو يكون هناك فارق معتبر بين المقيس والمقيس عليه، أو تكون العلة غير مسلَّمة، أو غير صحيحة.

ومعنى القياس على غير أصل: ألا يكون على آية من كتاب الله، أو حديث صحيح من أحاديث رسول الله ﷺ، إنما يكون على حديث ضعيف أو منكر أو موضوع أو لا أصل له، فهو يبنى إذن على أساس منهار.

ومثل ذلك: أن يبنى على كلام الفقهاء، أو بعض الفقهاء، فيعتبر كلامهم أصلًا يقاس عليه، ويرتب الحكم عليه.

وأقوال الفقهاء ـ وإن علا كعبهم في العلم والتقى ـ يحتج لها، ولا يحتج بها، ولا يقاس عليها.

لا ربا بين الحكومة والشعب

من ذلك ما أفتى به بعضهم من أنه «لا ربا بين الحكومة والشعب» قياسًا على حديث: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإذا استدانت الحكومة قروضًا من الشعب بالفائدة الربوية، فلا حرج في ذلك، كما بين الوالد وولده، وإذا باعت الحكومة أراضي أو غيرها للشعب بفائدة فلا حرج أيضًا.

والواقع أن عبارة: «لا ربا بين الوالد وولده»، ليست حديثًا، بل هي حكم فقهي لدى بعض المذاهب، فليس مجمعًا عليه حتى يمكن القياس عليه.

وعلى هذا لا يعتبر أصلًا يقاس غيره عليه.

حتى لو كان هذا حديثًا، وصحَّ أن يكون أصلًا، لم يصلح للقياس عليه هنا؛ لأنه قياس مع الفارق، وشرط قَبول القياس ألا يكون هناك فارق معتبر بين المقيس

والمقيس عليه، وهنا فرق معتبر، فقد جاء في علاقة الولد بالوالد حديث يقول فيه الرسول للولد: «أنت ومالك لأبيك»[1]، أي: عند الحاجة، ولم يجئ حديث يقول: أنت ومالك للحكومة.

ولو قلنا ذلك للحكومة لجرَّأناها على أموال الرعية، التي يفترض أن تكون حارسة لها، راعية لحقِّها، كما في الحديث المتَّفق عليه: «كلُّكم راع وكلُّكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته»[2].

فتوى إرضاع زميل العمل لإباحة الخلوة

ومن الفتاوى الشاذة التي يمكن أن نذكرها هنا: فتوى إرضاع المرأة زميلها في العمل إذا كانا يجلسان في حجرة واحدة، يغلق عليهما بابها، ليصبح ابنا لها من الرضاع، ويجوز له الخلوة بها، بعد أن كانت محرمة، بمجرد أن يرضع منها خمس مرات مشبعات، كما هو القول الراجح.

صرح بهذه الفتوى الدكتور عزت عطية أستاذ ورئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وكان لها ضجة في المجتمع المصري، واستنكار عام من العلماء ومن الجمهور.

وكان عمدة الدكتور في فتواه الحديث المشهور الصحيح الذي رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث عن عائشة قالت: جاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه. فقال النبي ﷺ: «أرضعيه». قالت: وكيف أرضعه وهو رجل كبير! فتبسم رسول الله وقال: «قد علمت أنه رجل كبير»[3].

---

(١) رواه أحمد في المسند (٦٦٧٨) عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده، وقال محققوه: حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، وأبو داود في الإجارة (٣٥٣٠)، وابن ماجه في التجارات (٢٢٩٢)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (١٨٥٦).

(٢) رواه البخاري في الجمعة (٨٩٣)، ومسلم في الإمارة (١٨٢٩)، كما رواه أحمد في المسند (٤٤٩٥)، وأبو داود في الخراج والإمارة (٢٩٢٨)، والترمذي في الجهاد (١٧٠٥)، عن ابن عمر.

(٣) رواه مسلم في الرضاع (١٤٥٣)، وابن ماجه في النكاح (١٩٤٣)، وأحمد (٢٤١٠٨)، عن عائشة.

وهذا الحديث يتضمن رخصة لسهلة امرأة أبي حذيفة، في إرضاع سالم مولى أبي حذيفة، الذي عاش في كنف هذه الأسرة ابنًا لأبي حذيفة وامرأته، وكانا قد تبنياه، حتى حرم الإسلام التبني، ولكنه بقي في بيتهما كأنه ابنهما.

وكانت إجازة الرسول لسهلة أن ترضع سالمًا خمس مرات لتحرم عليه: استثناءً من قواعد الرضاع، الذي تقرر الأصل فيه: أنه في سن الحولين، كما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وحديث: «لا رضاع إلا فيما دون الحولين»[١]، وحديث: «الرضاع ما أنبت اللحم، وأنشز العظم»[٢]، وحديث: «انظرن من أخواتكن (أي من الرضاع) فإنما الرضاعة من المجاعة»[٣]، وهذا لا يكون إلا في سن الطفولة.

كانت هذه الرخصة النبوية علاجًا لحالة خاصة لها ظروفها وملابساتها، التي لا تتكرر؛ فقد كانت بعد تحريم التبني، وظروف هذا المتبنَّى، وهو من هو؟ إنه «سالم» أحد أعلام الصحابة، الذي قال له النبي ﷺ: «الحمد لله الذي جعل في أمتي مثلك»[٤]!

وهو الذي قال فيه عمر: لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيًّا لاستخلفته! هذا وهو مولى!

---

(١) رواه عبد الرزاق في الطلاق (١٣٩٠٣)، والدارقطني في الرضاع (٤/ ١٧٤)، والبيهقي في الكبرى في الرضاع (٧/ ٤٦٢) وقال: الصحيح موقوف، وابن عدي في الكامل (٧/ ١٠٣) وقال: وهذا يعرف بالهيثم بن جميل عن ابن عيينة مسندًا، وغير الهيثم يوقفه على ابن عباس، والهيثم بن جميل يسكن أنطاكية ويقال هو: البغدادي ويلغط الكثير على الثقات كما يلغط غيره، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب.

(٢) رواه أحمد في المسند (٤١١٤) وقال مخرجوه: صحيح بشواهده وهذا إسناد ضعيف للانقطاع بين والد أبي موسى الهلالي وعبد الله بن مسعود، وأبو داود في النكاح (٢٠٥٩)، وصححه الألباني، والدارقطني في الرضاع (٤/ ١٧٢)، والبيهقي في الكبرى في الرضاع (٧/ ٤٦١) وفيه قصة، عن ابن مسعود.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في الشهادات (٢٦٤٧)، ومسلم في الرضاع (١٤٥٥)، كما رواه أحمد (٢٤٦٣٢)، وأبو داود (٢٠٥٨)، والنسائي (٣٣١٢)، وابن ماجه (١٩٤٥)، ثلاثتهم في النكاح، عن عائشة.

(٤) رواه أحمد في المسند (٢٥٣٢٠) وقال مخرجوه: حديث حسن لغيره وهذا إسناد رجاله ثقات، رجال الشيخين غير ابن السابط.

والخطأ هنا ناشئ من قياس جعله المرأة العاملة مع زميلها في الشغل، مثل حالة سهلة وسالم، وهو قياس مع الفارق الكبير، فقد كان سالم يعتبر بمثابة الابن لسهلة وأبي حذيفة، وكان هذا من ثمرات تحريم التبني.

فإذا اعتبرنا هذا من باب القياس كان قياسًا مرفوضًا، لأنه قياس مع الفارق الكبير؛ لأنها كانت استثناء من الحكم العام، وما جاء على سبيل الاستثناء يحفظ ولا يقاس عليه، كما هي القاعدة العامة في ذلك.

وإذا اعتبرناه تعميمًا للحكم النبوي الذي صدر في واقعة حال، لها خصوصيتها: نعتبره اجتهادًا مرفوضًا؛ لأنه يحول الأحكام الخاصة إلى أحكام عامة، في حين أنها لم ترد بأي لفظ من ألفاظ العموم، بل سياق القصة كلها يدل على الخصوصية، ولذا لم يرد عن النبي ﷺ حادثة غيرها في هذا الباب.

ودافعُ د. عطية إلى هذه الفتوى ـ كما يظهر من تصريحاته ـ دافع ديني، فقد أزعجه أن يجد في الدوائر الحكومية وغير الحكومية من الشركات والمؤسسات: غُرفًا تضم اثنين: رجلًا وامرأة، يغلق عليهما باب حجرة، لا يدخلها أحد إلا استئذانًا، بأن يطرق الباب أو يدق الجرس، أو نحو ذلك.

فأراد أن يُخرج الناس من هذا المحظور، فقدم هذه الفتوى علاجًا للمشكلة التي أقلقته.

لكنه للأسف أراد أن يحل مشكلة فوقع في مشكلة أخرى، مشكلة كشف المرأة صدرها، لتلقم ثديها لرجل أجنبي يمتصه حتى يشبع، ومن هنا كان رفض المجتمع لهذه الفتوى، المستمدة من حادثة سهلة وسالم، وهي حادثة فردية بالغة الخصوصية، فأراد أن يتخذها قاعدة عامة، تطبق على الألوف وعشرات الألوف من العاملات في مصر وفي غيرها، وهو خطأ ولا شك كما بيناه.

ومشكلة أخرى في التطبيق، إذ كيف تنفذ هذه الفتوى: أن تلقم المرأة ثديها لزميلها ليرضعه خمس مرات مشبعات، وكيف يشبع رجل كبير من لبن امرأة؟

إن الطفل يمكن أن يشبعه ثدي المرأة، أما الرجل الكبير فأي ثدي يشبعه؟

وكيف تكشف المرأة له صدرها، وتمنحه ثديها، ويتلذذ بمصه عشر دقائق أو ربع

ساعة أو أكثر أو أقل؟ إن امتصاص الثدي هو لا شك من العمليات الجنسية المثيرة، والمرأة في هذه الحالة محرمة عليه، ولا تحل له إلا بعد خمس رضعات مشبعات، أي أنه سيظل خمسة أيام يمارس هذه العملية.

وماذا يكون الموقف لو دخل عليهما موظف آخر، أو مراجع من خارج المصلحة، ووجد الرجل واضعًا فمه على ثدي زميلته! ماذا سيقول الناس عن هذا الوضع؟ وكم من النكات ستظهر ويتناولها الناس عن الرضيع ابن الثلاثين أو الأربعين؟!

ولو أن د. عطية فسّر الإرضاع بأنه لا يستلزم عند الجمهور التقام الثدي، بل يمكن أن يتم بحلب اللبن في كوب أو إناء، وإعطائه للرجل ليشربه. لو قال ذلك لكان الأمر أخف.

ولكن مما يؤسف له أني وجدته فسر الإرضاع بالتقام الثدي، وأكد أن الإرضاع يكون بالتقام الثدي مباشرة. وذلك أن سالمًا الذي رضع كان كبيرًا.

ولكن الحديث المروي في القصة لم يشرح لنا كيف كان الرضاع. هل كان مباشرًا أو غير مباشر؟

وهذا كله فرار من أن ينكر المنكر، وهو خلوة الرجل بامرأة لا تحل له، والأولى أن يقول العلماء: إن هذا لا يجوز شرعًا، وعلى الجهات المعنية أن تعالج الأمر بما هو أوفق، فالإدارة الحديثة لا تقوم على غرف مغلقة على العاملين والعاملات، بل هي مكشوفة للجميع، وهذا أدعى إلى حسن العمل وانتظامه، وعدم ترك الحرية للموظفين داخل غرفهم يفعلون ما يشاءون.

فإن لم يتيسر لهم هذا النظام الحديث، فليضعوا ثلاثة في الغرفة بدل اثنين، فإن كان ولا بد من اثنين، فليكونا رجلين معًا، أو امرأتين معًا. ولا تقوم مشكلة.

أما علاج مشكلة بخلق مشكلة أخرى أشد منها خطرًا، فليس هذا من العلاج ولا الإصلاح في شيء. وقد قال الشاعر:

إذا اسْتَشْفَيتَ مِنْ دَاءٍ بِـداءٍ فَـأَقْـتَـلُ ما أعَلَّك ما شَفَاكَ

سابعًا: مخالفة الفتوى لمقاصد الشريعة

ومن معايير شذوذ الفتوى: معارضتها لمقاصد الشريعة، تمسُّكًا بحرفية النص، وإهدارًا لما تقصد إليه.

أكل البصل يسقط الجمعة عن المسلم

ومن أمثلة ذلك: ما شذَّ به جماعة الأحباش، من قولهم: إن أكل ثوم أو بصلٍ أو نحو ذلك قبيل صلاة الجمعة يسقط فرضية الجمعة عن الرجل المسلم، ويحلُّ له عدم السعي إلى ذكر الله، ومشاركة المسلمين في صلاة الجمعة، والاستجابة إلى ندائها الذي ذكره الله تعالى في القرآن الكريم بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩].

وقد استدلُّوا على فتواهم هذه بما صحَّ في الحديث من المنع من دخول المساجد لمَن أكل بصلًا أو ثومًا، كما في الحديث الذي رواه الشيخان، عن جابر رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «مَن أكل ثومًا أو بصلًا فليعتزلنا، وليعتزل مسجدنا، وليقعد في بيته».

وفي حديث آخر، عن جابر أيضًا: «من أكل من هذه البقلة: الثوم والبصل والكراث، فلا يقربنا في مساجدنا، فإن الملائكة تتأذَّى مما يتأذى منه بنو آدم».

وفي حديث آخر، عن المغيرة بن شعبة مرفوعًا: «مَن أكل من هذه الشجرة الخبيثة، فلا يقربنَّ مصلَّانا حتى يذهب ريحها».

وقد صحَّ هذا المعنى عن أبي سعيد وعن ابن عمر وعن أبي هريرة وعن أنس رضي الله عنهم.

ومن تدبَّر هذه الأحاديث يجد أن النهي فيها عن اعتزال المساجد، قد ورد مورد الزجر عن أكل هذه البقول ذات الرائحة الكريهة، وكان أمره باعتزال المساجد، أو نهيه عن القرب منها، عقوبة له على أكل هذه الأشياء ـ التي يتأذَّى منها المسلمون ـ

قبل الصلاة بمدَّة قليلة، ومعنى هذا أن على المسلم ألا يأكل هذه الأشياء قبل صلاة الجمعة خاصَّة، وصلاة الجماعة بصفة عامة.

قال الإمام الخطابي: «توهم بعضهم أن أكل الثوم عذر في التخلف عن الجماعة، وإنما هو عقوبة لآكله على فعله، إذ حُرم فضل الجماعة»(١) اهـ.

أما أن يأكلها المسلم عامدًا قاصدًا أن يتحلَّل من صلاة الجمعة أو صلاة الجماعة في نظر من يوجبها، فهذه حيلة محرَّمة، أشبه بحيل اليهود الذين استحلُّوا الصيد في يوم السبت.

على أن هذه الأحاديث الواردة في هذا الباب لم تُشِر إلى صلاة الجمعة، فهي فريضة مؤكَّدة، وإنما المراد الصلوات الخمس، ولهذا كان كلام الشرَّاح جميعًا حول صلاة الجماعة لا الجمعة.

رؤية الصور العارية

ومن الفتاوى الشاذَّة في عصرنا: ما أفتى به جماعة الأحباش أيضًا، وشاع عنهم، وهو: إباحة الصور العارية للنساء، ويبدو أن رأيهم إباحة تصويرها، وإباحة بيعها، وإباحة اقتنائها، وإباحة النظر إليها، بناء على أن هذه مجرد صورة للمرأة وليست هي المرأة، التي أمر الله بغضِّ البصر عنها، كما قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠]، ولكن لم يجئ أمر من الله ورسوله بالغضِّ عن النظر إلى صورة المرأة في الماء أو في المرآة أو غيرها.

ومن المتَّفق عليه: أن الإسلام ينهى عن كلِّ ما يؤدِّي إلى الفتنة بالمرأة وجسدها، ويهيج الغريزة الجنسية، وهي غريزة عاتية بطبيعتها، وكل ما يثير شهوة الرجل إلى المرأة، أو شهوة المرأة إلى الرجل، ولذا بات معروفًا عند الخاصِّ والعامِّ: أن انتشار الصور العارية وشبه العارية من خصائص المجتمع المتحلِّل من الفضائل، المتخلِّي عن قِيَم العفاف والإحصان.

---

(١) فتح الباري (٣/ ١٠٤) طبعة دار طيبة، اعتناء نظر محمد الفاريابي.

ثم إن كشف المرأة لعورتها أمر محرَّم بالإجماع، لا يجوز إلا لضرورة، كضرورة الولادة أو العلاج والتداوي، ونحو ذلك، وتصوير المرأة عارية أو شبه عارية، يعني: أنها ستكشف عورتها لمَن يصوِّرها، وهذا حرام. وإذا حرم هذا بالإجماع، كان كلُّ ما يستلزمه ويتفرَّع عليه حرامًا أيضًا، مثل رؤية الصورة، أو بيعها، أو اقتنائها، فإن من القواعد المقرَّرة: أن كلَّ ما يؤدِّي إلى الحرام فهو حرام، وأن كلَّ ما يساعد على الحرام فهو حرام، وكلَّ ما يتفرَّع عن الحرام فهو حرام[1].

عدم اعتبار النقود الورقية نقودًا شرعية

ومن شذوذ جماعة الأحباش: ما أفتَوا به أتباعهم من عدم اعتبار النقود الورقية التي يتعامل بها العالم كلُّه في الشرق والغرب، والشمال والجنوب: نقودًا شرعية، تجب فيها الزكاة ويجري فيها الربا.

فمَن ملك في نظرهم من هذه النقود الملايين أو البلايين، لم يجب عليه فيها الزكاة؛ لأن النقود الشرعية، هي الذهب والفضة، التي نصت عليها الأحاديث، والتي مَن ملكها يعتبر غنيًّا شرعًا، ومَن لم يملكها لا يعتبر غنيًّا شرعًا.

كما أن مَن وضع هذه النقود في المصارف (البنوك) جاز له أن يأخذ فوائدها، ولا حرج عليه، فليست ربًا شرعًا؛ لأن الربا المحرَّم شرعًا، والذي جاء بتحريمه القرآن، وجاءت به السنة، إنما هو ما كان في النقود الشرعية، وهي النقود الذهبية والفضية، أما هذا الورق فلا يعتبر نقدًا شرعيًّا، مهما ملكت منه دينارًا أو درهمًا أو ريالًا أو جنيهًا أو دولارًا أو يورو، أو ما شئت من أسماء النقود.

وعلى مذهب هؤلاء يملك الأغنياء والتجار من النقود الورقية ما يملكون، وينمونها بما يشاءون في البنوك الربوية المحلية والأجنبية، ولا يعتبر ذلك ربًا، كما لا يجب عليهم فيها شيء من زكاة.

وفي هذا من الفساد ما فيه، ما دام هؤلاء الذين يملكون نقود الأمة لا تجب عليهم زكاة، مهما حصلوا وكسبوا، ولا يجري في أموالهم ربا، مهما تبلغ فوائدهم منها.

---

(١) انظر كتابنا: الحلال والحرام، قاعدة: ما أدى إلى الحرام فهو حرام، ص ٣١.

وقد ناقشتُ هؤلاء فيما ذهبوا إليه مناقشة علمية هادئة في كتابنا «فقه الزكاة» وغيره، ورددتُ عليهم، وبيَّنتُ خطأهم الفادح وتناقضهم الواضح. ولخصت ذلك في كتابي «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة».

«فهذه النقود هي التي يدفعونها أجرة، فيستحلُّون بها عرق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجَّرة.

وهي التي يدفعونها ثمنًا إذا اشتروا، فيستحلُّون بها السلعة، وينتفعون بالعيْن المشتراه.

وهي التي يدفعونها مهرًا للمرأة، فيستحلُّون بها الفروج، ويصحِّحون النكاح ويثبتون الأنساب.

وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرؤون من دم المقتول.

وهي التي يقبضون بها رواتبهم ومكافآتهم وأجور عقاراتهم، وأثمان بضائعهم، ويقيمون الدعاوى ويطلبون التعويضات ضدَّ مَن يتأخر عنهم في ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم.

وهي التي يعتبرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما يحرم منها.

وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها، وحفظًا من الضياع لشيء منها في الدور أو في المصارف، ويقاتلون دونها لو صال عليهم صائل يريدها.

وهي التي تعاقب القوانين كلُّها مَن سرقها أو اختلسها أو أخذها رشوة»[1].

فكيف ساغ لهؤلاء أن يغفلوا ذلك كلَّه، ويسقطوا الزكاة عن هذه النقود، ويجيزوا الربا فيها؛ لأنها ليست ذهبًا ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية الحرفية التي تغفل مقاصد الشرع، والتي ذهبت بهم بعيدًا عن الصواب!!

ثامنًا: تصوير الفتوى للواقع المسئول عنه على غير حقيقته

ومن معايير شذوذ الفتوى، ورفض العلماء لها: خطؤها في تصوير الواقع الذي

---

(١) انظر كتابنا: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، ص ٢٤٨.

يسأل عنه السائل تصويرًا مغلوطًا، لا يصوِّر الواقع كما هو، بل يتصوَّره أو يصوِّره على غير حقيقته، وإذا تصوَّر المفتي الواقع على غير ما هو عليه كانت فتواه في موضوع آخر.

ومن هنا نبه العلماء على وجوب النظر والتدقيق في معرفة الواقعة المسئول عنها من جميع جوانبها، حتى يفتي على بصيرة، وبينوا أن الخطأ في فهم الواقع، كالخطأ في فهم النص أو الدليل، كلاهما يوجب الخطأ في الحكم الشرعي.

وقد تقتضي معرفة الواقع، الاستعانة بآخرين يعرفونه جيدًا، إذا كان أمرًا مركبًا أو معقدًا بحيث يحتاج إلى شرح وإيضاح من أهله المتخصصين فيه، مثل بعض الأشياء المتعلقة بالطب، أو المتعلقة بالفلك، أو المتعلقة بالاقتصاد والبنوك والشركات ونحوها.

فيجب على من استفتي في حكم هذه الأشياء من أهل العلم الشرعي: أن يرجع في فهمها وحسن تصورها، إلى أهل الذكر والخبرة المختصين بعلمها، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وهذا ما تفعله المجامع الفقهية المعتبرة، مثل: مجمع الفقه الدولي، أو المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، حيث يطلبون حضور العلماء والمختصين في القضية المبحوثة من أهل الاقتصاد أو الطب أو أهل الفلك، ويتيحون لهم أن يشرحوا القضية شرحًا وافيًا، ويوجهون إليهم ما شاءوا من الأسئلة حتى تتضح من جميع جوانبها.

وبعد شرح أهل الذكر المختصين في المسألة، يكون الحكم الشرعي على علماء الشريعة، الذين يبينون الواجب المطلوب في القضية، وإعلانه على الناس للتنفيذ.

وهذا ما نبه عليه الإمام ابن القيم في «إعلامه» من وجوب تمكين المفتي من فهم الواقع على ما هو عليه.

قال رحمه الله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق؛ إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات؛ حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك؛ لم يعدم أجرين أو أجرًا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان صلى الله عليه بقوله: «ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما» إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته: «لتخرجن الكتاب أو لنجردنك» إلى استخراج الكتاب منها، وكما توصل الزبير بن العوام بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله ﷺ حتى دلهم على كنز خبيء، لما ظهر له كذبه في دعوى ذهابه بالإنفاق بقوله: «المال كثير، والعهد أقرب من ذلك»، وكما توصل النعمان بن بشير بضرب المتهمين بالسرقة إلى ظهور المال المسروق عندهم، فإن ظهر وإلا ضرب من اتهمهم كما ضربهم، وأخبر أن هذا حكم رسول الله ﷺ.

ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[1].

وعندنا هنا فتويان خطيرتان، بل في غاية الخطورة، أُسِّستا على تصور غير صحيح للواقع ممَّن صدرتا عنهما:

فتوى الألباني بوجوب الهجرة من فلسطين

١ ـ الأولى فتوى المحدِّث الشهير الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المنقولة عنه مسجَّلة بصوته، والتي كان لها في حينها صدى واسع، ودوي هائل في الأوساط العلمية والدينية والسياسية، نظرًا لشهرة الشيخ، ولما له من أتباع وتلاميذ كثيرين، يأخذون أقواله قضية مسلَّمة، كما يأخذون تصحيحاته وتضعيفاته للأحاديث بكل ثقة واطمئنان.

ولا نزاع في أن الرجل محدِّث كبير، لا يبارى في تخريج الحديث توثيقًا وتضعيفًا، وإن كان يؤخذ منه ويردُّ عليه، ككل البشر، فليس معصومًا.

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٧، ٨٨).

ولكنه في الفقه كثيرًا ما تغلبه نزعة ظاهرية، حيث لا يلتفت كثيرًا إلى المقاصد الكلية، بل يجعل كلَّ تركيزه على النصوص الجزئية، ولا يراعي الفوارق الدقيقة بين الأشياء.

ونعود إلى أصل الفتوى، فقد سئل الشيخ رحمه الله، عن أهل الضفة الغربية في فلسطين: هل يجوز أن يخرجوا من الأرض، ويهاجروا إلى بلدة ثانية؟

وكان الجواب: يجب أن يخرجوا من الأرض التي لم يتمكَّنوا من طرد الكافر منها، إلى أرض يتمكَّنون فيها من القيام بشعائرهم الإسلامية.

ولا أدري علام اعتمد الشيخ رحمه الله، في هذه الفتوى؟

أحسب أنه اعتمد على حكم وجوب الهجرة من أرض الكفر، أو الفسق، أو البدعة، وهو حكم مقرَّر شرعًا وفقهًا، وأساسه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧ ـ ٩٨].

وهذه الآيات كما يتَّضح من أسباب نزولها ومن سياقها، في طائفة من المؤمنين يضطهدون من أجل عقيدتهم في الله، ولا يستطيعون إقامة شعائر دينهم، والقيام بفرائض ربّهم، فالمطلوب منهم أن يهاجروا من هذه البلدة الظالم أهلها، فرارًا بدينهم، ونجاة بأنفسهم وذراريهم.

وهذا بخلاف بلد يحتله كافر، فيجب أن يُقاوَم الكافر بكلِّ ما يستطاع وإن طال أمد المقاومة، ولا يُهاجر من البلد ويتركه للكافر المحتل. فهذا ما يتمنَّاه: أن يخلو البلد له، وأن يحلَّ محلَّ أهله، وأن يمكِّن لنفسه فيه، وإن شرَّدوا أصحاب الأرض الأصلية في كلِّ مكان، وهذا غاية ما يتمنَّاه عدو ماكر مثل إسرائيل، وما خطَّط ويخطط له هذا الاستعمار الاستيطاني الإحلالي، الذي يعمل على استيطان البلاد، وطرد أهلها منها، وهو يضربهم الضربات الموجعة، ويهاجمهم الهجمات الوحشية المروعة، ليدخل الرعب في قلوبهم، حتى يجبرهم على ترك بلدانهم فزعًا وهلعًا.

لهذا كانت قرَّة عينه أن يترك أهل البلاد بلادهم باختيارهم، ومن تلقاء أنفسهم، وبفتوى علمائهم، ليسرحوا فيها ويمرحوا، ويؤسِّسوا لمستقبلهم.

لقد كان التمييز بين الوضعين ضرورة للفقيه والمفتي: وضع الفئة المضطهدة في بلد مشرك من أجل عقيدتها، حيث تحاربهم الأغلبية الكافرة، فهؤلاء من شأنهم أن يهاجروا وينضمُّوا إلى القوة المؤمنة أو الدولة المسلمة.

ووضع البلد المسلم الذي غزي في أرضه، فواجبه الدفاع عنها، وبذل المُهَج والأرواح في سبيل تحريرها، وطرد العدو منها، والصبر والمصابرة على ذلك، حتى يأتي نصر الله، وعلى جميع المسلمين من حولهم مساندتهم بالرجال والسلاح والمال والخبرات، حتى يثبتوا في أماكنهم، وينتصروا على عدوهم.

قال الحافظ في الفتح: «قال الخطابي وغيره: كانت الهجرة فرضًا في أول الإسلام على مَن أسلم؛ لقلة المسلمين بالمدينة، وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فتح الله مكة، دخل الناس في دين الله أفواجًا، فسقط فرض الهجرة إلى المدينة، وبقي فرض الجهاد والنية على من قام به أو نزل به عدو. انتهى.

وكانت الحكمة أيضًا في وجوب الهجرة على مَن أسلم ليسلم من أذى ذويه من الكفار؛ فإنهم كانوا يعذبون مَن أسلم منهم إلى أن يرجع عن دينه، وفيهم نزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧]، وهذه الهجرة باقية الحكم في حق مَن أسلم في دار الكفر، وقدر على الخروج منها، وقد روى النسائي، من طريق بهز بن حكيم بن معاوية، عن أبيه، عن جده مرفوعًا: «لا يقبل الله من مشرك عملًا بعد ما أسلم أو يفارق المشركين»[1]. ولأبي داود، من حديث سمرة مرفوعًا: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[2]. وهذا محمول على مَن لم يأمن على دينه»[3].

---

(١) رواه النسائي في الزكاة (٢٣٩١) عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده.

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٤٥)، والترمذي في السير (١٦٠٤) عن جرير، والنسائي في القسامة (٤٨٠٣) مرسلًا ولم يذكر جريرًا.

(٣) انظر: فتح الباري (٧/ ٤٠٠، ٤٠١) طبعة دار أبي حيان.

فتوى مفتي مصر بإباحة فوائد البنوك

٢ ـ والفتوى الخطيرة الأخرى من الفتاوى الشاذَّة المعاصرة، بسبب تصوير الواقع فيها على غير حقيقته، فتوى الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي، مفتي جمهورية مصر العربية ـ شيخ الأزهر الآن ـ بحلِّ فوائد البنوك التقليدية، التي أطلق عليها الناس من قديم: البنوك الربوية.

وخطورة هذه الفتوى أنها تتعرض لأمر كبير، هو الربا، الذي آذن القرآن مرتكبيه ﴿بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، والذي عدَّه الرسول الكريم من «الموبقات السبع»[١]، أي المهلكات للفرد والجماعة، في الدنيا والآخرة، والذي لعن رسول الله آكله ومؤكله وكاتبيه وشاهديه وقال: «هم سواء»[٢].

والذي روى فيه ابن عباس[٣]، ونحوه عن ابن مسعود مرفوعًا: «إذا ظهر الزنا والربا في قرية، فقد أحلُّوا بأنفسهم عذاب الله»[٤]. وهو ما صدَّقه الواقع الذي يعيشه عالمنا اليوم، وما يعانيه من أزمة مالية تكاد تعصف به، ولم يداوها ضخُّ مئات المليارات من الدولار واليورو والإسترليني وغيرها، وصدق الله العظيم الذي قال: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

فقد صوَّر مفتي مصر عمل البنوك التجارية التقليدية: أنه استثمار، وأنها تستثمر

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الوصايا (٢٧٦٦)، ومسلم في الإيمان (٨٩)، كما رواه أبو داود (٢٨٧٤)، والنسائي (٣٦٧١)، كلاهما في الوصايا، عن أبي هريرة.

(٢) رواه مسلم في المساقاة (١٥٩٨)، عن جابر بن عبد الله.

(٣) رواه الطبراني في الكبير (١/ ١٧٨)، والحاكم في البيوع (٢/ ٤٣)، وصحَّح إسناده ووافقه الذهبي، والبيهقي في الشعب باب قبض اليد (٤/ ٣٩٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الكبير وفيه هاشم بن مرزوق ولم أجد من ترجمه وبقية رجاله ثقات (٤/ ٢١٣)، وصحَّحه الألباني في صحيح الجامع (٦٧٩).

(٤) رواه أحمد في المسند (٣٨٠٩)، وقال مخرِّجوه: صحيح لغيره وهذا إسناد ضعيف لضعف شريك، وأبو يعلى في المسند (٨/ ٣٩٦)، وابن حبان في الحدود (١٠/ ٢٥٨)، عن ابن مسعود، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أبو يعلى وإسناده جيد (٤/ ٢١٣)، وحسَّنه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٣٤).

هذا المال في المضاربة الشرعية، حيث يدفع عميل البنك المال لها، لتتاجر وتعمل فيه، وله جزء من الربح، فهي العامل في المضاربة، وهم أرباب المال.

كما صوَّرهم بأنهم وكلوا البنك ليستثمر لهم، هذه الأموال فيما أحلَّه الله، وتحديد الربح مقدَّمًا لا يؤثِّر على المضاربة، بل هذا التحديد مطلوب اليوم لخراب الذمم، وكثرة الطمع في أموال الغير، إلى آخر هذه التصورات غير الواقعية لأعمال البنك وعلاقاته.

وهذا خلاف الواقع جدًّا، فالبنك ليس عمله الاستثمار، بل هو يقترض من ناس بفائدة معينة، ويقرض آخرين بفائدة أكبر منها، وما بينهما من فرق هو ربحه، فالبنك هو المرابي الأكبر في البلد.

وعلاقة الزبون بالبنك ليست علاقة الموكِّل بالوكيل.

هذا وقد رددنا على فتوى مفتي مصر، وناقشناه مناقشة مطولة في كتابنا «فوائد البنوك هي الربا الحرام».

كما رد عليه أخونا الدكتور علي السالوس في أكثر من رسالة له.

كما رد عليه آخرون.

وبخاصة أن هذه الفتوى فتحت ملفًّا كان قد أغلق، بفضل الله تعالى، ثم بفضل الصحوة الإسلامية المعاصرة.

حتى انعقد المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة تحت رعاية جامعة الملك عبد العزيز ١٩٧٦م، والذي ضمَّ أكثر من ثلاثمائة عالم شرعي واقتصادي ومحاسبي، وأجمعوا كلهم على تحريم فوائد البنوك.

بل لاحظ المراقبون أن الاقتصاديين ـ خصوصًا الذين قدموا من أوروبا وأمريكا ـ كانوا أشد حماسًا في تحريم الفوائد من رجال الشريعة أنفسهم.

ومضت فترة حسب الناس أن التشكيك في الفوائد قد ولى، وأن الباب قد فتح لتقديم البدائل الإسلامية من الشركات والبنوك، وأن الأمة في مرحلة تطوير البدائل وتحسينها، فلم يعد مجال لإعادة الكلام في تبرير الفوائد أو تحليلها، حتى فوجئ العالم بهذه الفتوى الغريبة أو الشاذة.

ولا يتسع المقام هنا لنناقش الفتوى مناقشة تفصيلية.

فتوى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بإباحة الفوائد

وبعد أن أصبح الدكتور طنطاوي شيخًا للأزهر، أراد أن يؤيد فتواه، فيتبناها الأزهر بمجمع بحوثه، وقد نجح في هذا، وأصدر مجمع البحوث الإسلامية ـ الذي يرأسه قانونيًّا شيخ الأزهر ـ فتوى بإباحة فوائد البنوك، مخالفًا ما أجمعت عليه المجامع الفقهية الإسلامية:

١ ـ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومصر عضو فيه، والأزهر عضو فيه.

٢ ـ المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

٣ ـ مجمع الفقه الإسلامي بالسودان.

٤ ـ مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

٥ ـ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

٦ ـ مؤتمرات المصارف الإسلامية بدبي والكويت والقاهرة وإستانبول وغيرها.

٧ ـ هيئات الرقابة الشرعية في أكثر من مائة بنك إسلامي في العالم.

٨ ـ وأكثر من ذلك: أنه خالف نفسه، حينما أصدر فتوى سابقة، وفيه عمالقة الفقه، أمثال الشيوخ أبي زهرة والخفيف وحسن مأمون والسايس والسنهوري، وغيرهم، وقد عقد مؤتمر حضره ممثلون لخمس وثلاثين دولة، وكان من قراراته الصريحة الجلية:

مناقضة قرارات المؤتمر الإسلامي الثاني لمجمع البحوث الإسلامية عام ١٣٨٥هـ، الموافق ١٩٦٥م

١ ـ الفائدة على أنواع القروض كلِّها ربا محرَّم، لا فرق في ذلك بين ما يسمَّى بالقرض الاستهلاكي، وما يسمَّى بالقرض الإنتاجي؛ لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين.

٢ ـ كثير الربا وقليله حرام، كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

٣ ـ الإقراض بالربا محرَّم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرَّم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكلُّ امرئ متروك لدينه في تقدير ضرورته.

٤ ـ أعمال البنوك من الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية، التي يقوم عليها العمل بين التُّجَّار والبنوك في الداخل: كلُّ هذا من المعاملات المصرفية الجائزة، وما يؤخذ في نظير هذه الأعمال ليس من الربا.

٥ ـ الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة كلُّها من المعاملات الربوية، وهي محرَّمة.

هذا ما صدر عن مجمع البحوث الإسلامية، في المؤتمر الثاني من قرارات بشأن المعاملات المصرفية، والذي ضمَّ أعضاء مجمع البحوث وأعضاء الوفود الذين اشتركوا في هذا المؤتمر.

نص الاستفتاء الموجه إلى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

بعث الدكتور حسن عباس زكي رئيس مجلس إدارة بنك الشركة المصرفية العربية الدولية كتابًا بتاريخ ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٢م إلى فضيلة الإمام الأكبر الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر وهذا نصه:

حضرة صاحب الفضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته   وبعد..

فإن عملاء بنك الشركة المصرفية العربية الدولية يقدِّمون أموالهم ومدَّخراتهم للبنك الذي يستخدمها ويستثمرها في معاملاته المشروعة، مقابل ربح يُصرف لهم، ويحدَّد مقدَّمًا، في مدد يتَّفق مع العميل عليها، نرجو الإفادة عن الحكم الشرعي لهذه المعاملة.

رئيس مجلس الإدارة

دكتور حسن عباس زكي

فتوى المجمع بإباحة فوائد المصارف

وقد رد المجمع على الاستفتاء المذكور بما يلى: الذين يتعاملون مع بنك الشركة المصرفية العربية الدولية، أو مع غيره من البنوك، ويقومون بتقديم أموالهم ومدَّخراتهم إلى البنك؛ ليكون وكيلًا عنهم في استثمارها في معاملاته المشروعة، مقابل ربح يُصرف لهم، ويحدَّد مقدَّمًا في مدد يتَّفق مع المتعاملين معه عليها؛ هذه المعاملة بتلك الصورة حلال ولا شبهة فيها؛ لأنه لم يرد نصٌّ في كتاب الله أو من السنة النبوية بمنع هذه المعاملة، التي يتمُّ فيها تحديد الربح أو العائد مقدَّمًا، ما دام الطرفان يرتضيان هذا النوع من المعاملة.

قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩].

أي: يا من آمنتم بالله حقَّ الإيمان، لا يحل لكم، ولا يليق بكم أن يأكل بعضكم مال غيره بالطرق الباطلة، التي حرَّمها الله تعالى، كالسرقة، أو الغصب، أو الربا، أو غير ذلك مما حرَّمه الله تعالى، لكن يباح لكم أن تتبادلوا المنافع فيما بينكم، عن طريق المعاملات الناشئة عن التراضي، الذي لا يحلُّ حرامًا، ولا يحرِّم حلالًا، سواء أكان هذا التراضي فيما بينكم عن طريق التلفظ أم الكتابة أم الإشارة، أم بغير ذلك مما يدلُّ على الموافقة والقَبول بين الطرفين.

ومما لا شكَّ فيه: أن تراضي الطرفين على تحديد الربح مقدَّمًا من الأمور المقبولة شرعًا وعقلًا، حتى يعرف كلُّ طرف حقَّه.

ومن المعروف أن البنوك عندما تحدِّد للمتعاملين معها هذه الأرباح أو العوائد مقدَّمًا، إنما تحدِّدها بعد دراسة دقيقة لأحوال الأسواق العالمية والمحلية وللأوضاع الاقتصادية في المجتمع، ولظروف كلِّ معاملة ولنوعها ولمتوسط أرباحها.

ومن المعروف كذلك أن هذا التحديد قابل للزيادة والنقص، بدليل أن شهادات الاستثمار بدأت بتحديد العائد ٤٪ ثم ارتفع هذا العائد إلى أكثر من ١٥٪، ثم انخفض الآن إلى ما يقرب من ١٠٪.

والذي يقوم بهذا التحديد القابل للزيادة أو النقصان، هو المسئول عن هذا الشأن طبقًا للتعليمات التي تصدرها الجهة المختصَّة في الدولة.

ومن فوائد هذا التحديد ـ لا سيما في زماننا هذا، الذي كثر فيه الانحراف عن الحقِّ والصدق ـ أن في هذا التحديد منفعة لصاحب المال ومنفعة أيضًا، للقائمين على إدارة هذه البنوك المستثمرة للأموال. فيه منفعة لصاحب المال؛ لأنه يعرِّفه حقَّه معرفة خالية عن الجهالة، وبمقتضى هذه المعرفة ينظِّم حياته.

وفيه منفعة للقائمين على إدارة هذه البنوك، لأن هذا التحديد يجعلهم يجتهدون في عملهم وفي نشاطهم، حتى يحقِّقوا ما يزيد على الربح الذي حدَّدوه لصاحب المال، وحتى يكون الفائض بعد صرفهم لأصحاب الأموال حقوقهم، حقًّا خالصًا لهم في مقابل جِدِّهم ونشاطهم.

وقد يقال: إن البنوك قد تخسر فكيف تحدِّد هذه البنوك، للمستثمرين أموالهم عندها، الأرباح مقدَّمًا؟

والجواب: إذا خسرت البنوك في صفقة ما فإنها تربح في صفقات أخرى، وبذلك تغطي الأرباحُ الخسائر.

ومع ذلك فإنه في حالة حدوث خسارة فإن الأمر مردُّه إلى القضاء.

والخلاصة: أن تحديد الربح مقدَّمًا للذين يستثمرون أموالهم عن طريق الوكالة الاستثمارية في البنوك أو غيرها: حلال ولا شبهة في هذه المعاملة، فهي من قبيل المصالح المرسلة، وليست من العقائد أو العبادات، التي لا يجوز التغيير أو التبديل فيها. وبناء على ما سبق فإن استثمار الأموال لدى البنوك التي تحدِّد الربح أو العائد مقدَّمًا حلال شرعًا، ولا بأس به. والله أعلم.

أعضاء جلسة المجمع التي أقرت الفتوى

المؤيدون للفتوى

١ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سيد طنطاوي

أستاذ التفسير بكلية أصول الدين، شيخ الأزهر.

٢ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، وزير الأوقاف.

٣ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم

أستاذ الحديث بكلية أصول الدين، رئيس جامعة الأزهر.

٤ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد الطيب

أستاذ العقيدة والفلسفة، مفتي مصر.

٥ ـ فضيلة الشيخ محمد الراوي

أستاذ التفسير بجامعة الإمام محمد بن سعود سابقًا، من علماء الأزهر.

٦ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المعطي بيومي

أستاذ العقيدة والفلسفة، عميد كلية أصول الدين سابقًا.

٧ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور طه أبو كريشة

أستاذ الأدب والنقد بكلية اللغة العربية، ونائب رئيس جامعة الأزهر سابقًا.

٨ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن العدوي

أستاذ الفقه، عميد كلية أصول الدين سابقًا.

٩ ـ المستشار بدر المنياوي

نائب عام سابق.

١٠ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي

رئيس قسم أصول الدين بكلية الدراسات الإسلامية والعربية.

١١ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومي

أستاذ الأدب والنقد بكلية اللغة العربية.

١٢ ـ الأستاذ الدكتور حسن عباس زكي

رئيس مجلس إدارة بنك الشركة المصرفية العربية الدولية، والمستفتي.

المعارضون للفتوى

١ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان

أستاذ الفقه المقارن، عميد كلية الشريعة والقانون سابقًا.

٢ ـ فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الفتاح الشيخ

أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون، عميد كلية الشريعة والقانون سابقًا، ورئيس جامعة الأزهر سابقًا.

شذوذ فتوى المجمع

ويؤسفنا أن نحكم على فتوى المجمع هذه بالشذوذ، وقد أثبتنا شذوذها عن كلِّ المجامع الشرعية الدولية والإقليمية والمحلية، حتى مجمع البحوث نفسه، فقد شاء المجمع أن يخالف نفسه، وأن يصدر فتويين متناقضتين، مع أن الزمان واحد، والمكان واحد، والظروف واحدة.

كلُّ ما في الأمر غياب العنصر الفقهي المؤثِّر في اتخاذ القرار، ومن المعلوم أن مجمع البحوث يتكوَّن من أعضاء متنوعي الثقافة، بعضهم لغويون، وبعضهم أساتذة أدب ونقد، وبعضهم قانونيون، وبعضهم اقتصاديون، وبعضهم أطباء ومهندسون.

وحتى الشرعيون منهم، قليل منهم مَن هو من علماء الفقه والفتوى، بل بعضهم علماء عقيدة وفلسفة، وبعضهم علماء تفسير، وبعضهم علماء حديث، وبعضهم علماء دعوة، وقليل من هؤلاء مَن غاص في الفقه وأصوله وقواعده ومراجعه ونوازله، ومارسه تدريسًا أو تأليفًا أو إفتاءً، ومَن تأمَّل أسماء الذين حضروا جلسة المجمع، وعددهم أربعة عشر، وجد منهم اثنى عشر وافقوا على الفتوى، ليس منهم من علماء الفقه غير واحد.

وأما الاثنان اللذان عارضا، فهما من علماء الفقه.

وإذا نظرنا إلى الناحية الموضوعية في الفتوى، وجدناها مليئة بالخلل والقصور، وسنكتفي بأخذ الفقرة الأساسية منها، ونرد عليها وفق الأصول الشرعية والمعايير الفقهية:

مناقشة الفقرة الأولى

«الذين يتعاملون مع بنك الشركة المصرفية العربية الدولية، أو مع غيره من البنوك، ويقومون بتقديم أموالهم ومدَّخراتهم إلى البنك؛ ليكون وكيلًا عنهم في استثمارها في معاملاته المشروعة، مقابل ربح يُصرف لهم، ويحدَّد مقدَّمًا في مدد يتَّفق مع المتعاملين معه عليها». وسأكتفي هنا بمناقشة أخينا العلَّامة الشيخ الدكتور عجيل النشمي حفظه الله، لهذه الفقرة بالنقد والتحليل، فأبطل كلَّ ما استندت إليه، ويعلِّق على هذه الفقرة فيقول: «لقد تضمَّنت هذه الفقرة ثلاثة أمور:

أولها: أنها ضمَّت للجواب، بالإضافة إلى البنك السائل، بقية البنوك.

وثانيها: وصف البنك بأنه وكيل عن عملائه.

وثالثها: وصف استثماراته أنها في معاملات مشروعة.

ونتناول هذه الثلاثة، وخاصة الثاني والثالث منها محلِّ الإشكال ومحزِّه.

أما الأمر الأول: وهو تعميم الحكم ليشمل مع البنك السائل غيره من البنوك الربوية. وهذا يفيد أنه لا خصوصية للبنك السائل، وإن كان مسمَّاه قد يوحي باختلاف عن البنوك، وأنه قد يستثمر في غير المعهود في استثمارات البنوك. فالتعميم قطع بأنه بنك مثل غيره من البنوك، لذا كان الحكم واحدًا.

أما الأمر الثاني: إضفاء صفة الوكيل على البنك، وهذا هو مناط الفتوى، فإذا استقام استقامت الفتوى في هذه الجزئية، وهي أساسية جدًّا، وهي التي تكشف عن التكييف الشرعي لصفة البنك.

صفة الوكالة هذه لا تصحُّ البتَّة، لأن الفقهاء مجمعون على أن الوكيل يعمل لمصلحة وبتوجيه الموكِّل، وللموكِّل أن يعفيَه ويقيله من الوكالة، لأن الوكالة عقد جائز غير لازم، ويد الوكيل على المال يد أمانة، لا يضمن الخسارة وتلف المال، إلا إذا ثبت تعدِّيه، أو إهماله وتقصيره تقصيرًا لا يحدث من أمثاله.

ثم إن الوكيل إما أن يعمل في مال موكِّله متبرِّعًا أو بأجر، وإن كان بأجر فيلزم تحديد أجرته مبلغًا مقطوعًا، ويجيز بعض الفقهاء أن تكون أجرته نسبة من رأس

المال، كما أجمعوا على أن ربح المال في يد الوكيل كلُّه للموكِّل، وخسارته التي لا يد للوكيل فيها، على الموكِّل.

وليس شيء من ذلك يصحُّ في هذا العقد، فإن البنك يستثمر أموال العملاء بطريقته، ثم يعطيهم ربحًا ـ حسب عبارة الفتوى ـ وهذا يعني أن ما زاد عن الربح المحدَّد كلُّه للبنك ـ كما صرحت الفتوى في فقرة لاحقة ـ وهذا المقدار من الربح غير محدَّد، ولا يطلع عليه العملاء أرباب المال الموكِّلون، ثم إن البنك ـ وهو الوكيل ـ ضامن للخسارة، بل ضامن صراحة لرأس مال الموكِّل وربحه المحدَّد مقدَّمًا. وهذا كلُّه قلب لمفهوم عقد الوكالة رأسًا على عقب، فلا يمكن البتة أن يكون هذا عقد وكالة، ولم يقُل، ولا يقول أحد عنده مسحة من فقه: إن هذا عقد وكالة!

كما لا يصحُّ أن يكون العقد عقد مضاربة، بحيث يكون البنك مضاربًا بأموال العملاء، وهم أرباب المال، لأن شرط المضاربة المتَّفق عليه عند جميع الفقهاء: أن يكون الربح معلوم القدر، فيحدَّد نصيب المضارب من الربح، والباقي من الربح لربِّ المال. وأن يكون الربح نسبة شائعة كالنصف والثلث والربع، فإذا شرط مبلغ معيَّن مقطوع من الربح أو نسبة محدَّدة من رأس المال، بطلت المضاربة؛ لأنها تؤدِّي إلى احتمال قطع الشركة في الربح، لاحتمال ألا يربح المضارب غير المبلغ الذي تمَّ تحديده في عقد المضاربة.

ثم إن هذا كلَّه إذا وجد ربح من عمل المضارب، فإن لم يحصل الربح، فيضيع على المضارب جهده، ويضيع على رب المال الربح، وإذا خسر المال فخسارته على رب المال؛ ولا يتحمل المضارب منه شيئًا، ما لم يكن المضارب مفرّطًا أو متعديًا.

وهذا كله غير متحقق في العلاقة محل النظر، فإن البنك هنا يضمن رأس المال كما يضمن الربح، ويتحمل المخاطرة والخسارة. فتكييف العلاقة على أنها مضاربة بعيد كل البعد.

وإذا بطلت المضاربة يبطل تكييف العلاقة بالشركة، إذ لا يصح أن يكون البنك شريكًا مع العملاء، فإن الشركة تبطل بإجماع الفقهاء متى ضمن أحد الشركاء لغيره من الشركاء الربح لما يؤدي إليه من قطع الشركة في الربح ـ كما سبق ـ فلم يبق إلا أن العلاقة بين البنك وعملائه أرباب المال: علاقة إقراض واقتراض. فالبنك مقترض

أموالهم، وهم مقرضون، والمسمى ربحًا أو عائدًا هو نصيب أرباب العمل، وهو الفائدة الربوية المضمونة والمنسوبة لرأس المال والمدة.

وهذا عين الربا، ربا الجاهلية الذي يربط فيه المقرض الفائدة برأس المال والمدة، فكلما زاد رأس المال أو المدة زادت الفائدة. وإذا كنا نتلمس سندًا أو دليلًا لتكييف العلاقة بالوكالة أو المضاربة أو المشاركة، فإنا لا نحتاج إلى دليل على كونها علاقة قرض واقتراض، فهذا ظاهر من السؤال، ومن الجدول المرافق له، فكان من الواجب أن يقول المجمع: «إن هذه المعاملة محرَّمة؛ لأنها تضمنت الربا الصريح بدليل الجدول المرافق للسؤال».

أما الأمر الثالث: وصف استثمارات البنك بأنها في «معاملاته المشروعة» فنقول: إن الفتوى لا تستقيم فقهًا حتى تبيّن ما هي هذه الاستثمارات البنكية المشروعة، وقد أصدر البنك هذا الحكم الشرعي، فوصف عمله بذاته بأنه مشروع، والفتوى قبلت هذا الوصف وأقرته، ومن واجب المفتي أن يسأل عن طبيعة هذه الاستثمارات، حتى ولو ظن أنها فعلا مشروعة، فهي مشروعة في نظر المستفتي، فلا بد من الاستفصال عن طبيعتها ونوعها؛ ليكون الحكم الشرعي على وفقها، فهي من مناطات الحكم التي لا تصح الفتوى دون تحريره.

ولا يعقل أن أحدًا من العلماء الأفاضل ـ ومن بينهم ثلاثة من الفقهاء المتخصصين في الفقه والأصول ـ لم يسأل عن طبيعة هذا الاستثمار. ولعلها لم تبيّن لأنه لا يمكن إلا أن تكون استثمارات غير مشروعة، وهي التي لا يملك البنك غيرها بنصوص القوانين، سواء القانون المصري أو بقية قوانين البلاد العربية وغيرها، التي تقر أعمال البنوك الربوية، وكلها تعتبر أموال العملاء قرضًا على البنك، ويجب أن يعطي عليه فائدة، وهناك بعض نصوص القانون المصري، فالمادة ٧٢٦ من القانون المدني تنص على الآتي: «إذا كانت الوديعة مبلغًا من النقود، أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال، وكان المودع عنده مأذونًا له في استعماله، اعتبر العقد قرضًا».

وتنص المادة ٣٠١ من القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م على أن وديعة النقود عقد يخول البنك ملكية النقود المودعة، والتصرف فيها بما يتفق ونشاطه مع التزامه برد مثلها للمودع طبقًا لشروط العقد». وتحظر المادة ٣٩ على «البنك التجاري التعامل

في المنقول والعقار بالشراء والبيع أو المقايضة». كما تنص المادة ٤٥ على أنه: «يحظر على البنوك العقارية والبنوك الصناعية والبنوك الاستثمارية الأعمال المحظورة على البنوك التجارية».

وإزاء هذه النصوص الواضحة فإن مقولة: إن البنك يستثمر أموال العملاء في استثمارات مشروعة غير صحيح، ولو صح لم يسمح بها القانون، ولَمَنع هذه المعاملة وأوقع العقوبة على البنك المخالف لاختصاصه المحدد، وهو الإقراض والاقتراض فحسب[1].

فتوى الصلح مع إسرائيل

ومن الأمثلة التي تذكر هنا في شذوذ الفتاوى، بناء على الخطأ في تصور الواقع وتكييفه: فتوى الصلح مع إسرائيل.

فهناك فتاوى حرمت ذلك أشد التحريم؛ لأنها صورت إسرائيل ـ وفق الواقع الحي ـ دولة غاصبة لأرض المسلمين، أخرجتهم من ديارهم، واحتلتها بدلًا منهم، وشردتهم في الآفاق، ولا تزال تعتدي عليهم إلى اليوم، ولأنها تريد أن تصفي المقاومة، وأن تتخلص منها نهائيًا، دخلت فيما سمته مسيرة السلام، وقبلت الدخول مع الفلسطينيين والعرب في ذلك، لتكسب إيقاف المقاومة، وتسلم لها الأرض التي اغتصبتها.

ومن نظر إلى القضية بهذه الصورة، وهي الحقيقة التي لا يماري فيها أحد، أفتى بأن الصلح لا يجوز، بل هو حرام شرعًا، لأنه صلح يتضمن الاعتراف بما استولت عليه إسرائيل من أرض إسلامية بغير حق، وأنها أصبحت أرضها، وجزءًا من دولتها، وليس للفلسطينيين ولا للعرب ولا للمسلمين أي سلطان عليها ولا حق للمطالبة بها.

وأما من أجاز من العلماء، فنظر إلى أن الأمر أمر هدنة، والهدنة جائزة، وإن لم

---

(١) من بحث الفتاوى الشاذة المنشور ضمن بحوث مركز الوسطية بالكويت عن «الفتوى في عالم متغير» ص ٦٠ ـ ٦٣.

تؤقت بمدة لدى بعض الأئمة، والله تعالى يقول: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، وهؤلاء اليهود جنحوا للسلم وقبلوا الصلح.

والرافضون للصلح يقولون: إن هذا تصوير غير صحيح لواقع اليهود الصهاينة، فإن اليهود لم يجنحوا للسلم قط، وكيف يجنح للسلم من غصب الأرض، وشرد الأهل، وسفك الدماء، ونقض كل العهود التي أبرمها، ولا يزال إلى اليوم، يغتصب الأرض، ويقتل المدنيين، ويدمر المنازل، ويقتلع الزروع، ويسجن الألوف، ويبني المستوطنات، ويقيم الجدار العازل، ويستمر في الحفر تحت الأقصى، ويحاصر الناس ويجوّعهم ويحرمهم من كل أسباب الحياة، أمثل هذا يكون جانحًا للسلم؟!

وهنا أذكر فتوى كبار علماء الأزهر في تحريم الصلح مع اليهود سنة «١٩٥٦م»، وما استندت إليه من أدلة شرعية واضحة وضوح الشمس، لأنها من البدهيات المسلمات، والبيّنات المحكمات، ثم فتوى من أجازوا الصلح من العلماء وما استندوا إليه من الأدلة المتشابهات.

فتوى كبار علماء الأزهر في تحريم الصلح مع إسرائيل

اجتمعت لجنة الفتوى بالجامع الأزهر في يوم الأحد ١٨ جمادى الأولى سنة ١٣٧٥هـ الموافق الأول من يناير سنة ١٩٥٦م برئاسة السيد صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ حسنين محمد مخلوف عضو جماعة كبار العلماء ومفتي الديار المصرية سابقًا. وعضوية السادة أصحاب الفضيلة: الشيخ عيسى منون عضو جماعة كبار العلماء وشيخ كلية الشريعة سابقًا (الشافعي المذهب)، والشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء (الحنفي المذهب)، والشيخ محمد الطنيخي عضو جماعة كبار العلماء ومدير الوعظ والإرشاد (المالكي المذهب)، والشيخ محمد عبد اللطيف السبكي عضو جماعة كبار العلماء ومدير التفتيش بالأزهر (الحنبلي المذهب)، وبحضور الشيخ زكريا البري أمين الفتوى. ونظرت في الاستفتاء الآتي وأصدرت فتواها التالية:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد اطلعت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف على الاستفتاء المقدم إليها عن حكم الشريعة الإسلامية في إبرام الصلح مع إسرائيل، التي اغتصبت فلسطين من أهلها، وأخرجتهم من ديارهم، وشردتهم نساء وأطفالًا وشيبًا وشبانًا في آفاق الأرض، واستلبت أموالهم، واقترفت أفظع الآثام في أماكن العبادة والآثار والمشاهد الإسلامية المقدسة، وعن حكم التواد والتعاون مع دول الاستعمار التي ناصرتها وتناصرها في العدوان الأثيم، وأمدتها بالعون السياسي والمادي لإقامتها دولة يهودية في هذا القطر الإسلامي بين دول الإسلام، وعن حكم الأحلاف التي تدعو إليها دول الاستعمار والتي من مراميها تمكين إسرائيل من البقاء في أرض فلسطين لتنفيذ السياسة الاستعمارية، وعن واجب المسلمين حيال فلسطين وردها إلى أهلها، وحيال المشروعات التي تحاول إسرائيل ومن ورائها الدول الاستعمارية أن توسع بها رقعتها، وتستجلب بها المهاجرين إليها، وفي ذلك تركيز لكيانها وتقوية لسلطانها مما يضيق الخناق على جيرانها، ويزيد في تهديدها لهم ويهيئ للقضاء عليهم.

وتفيد اللجنة أن الصلح مع إسرائيل ـ كما يريده الداعون إليه ـ لا يجوز شرعًا، لما فيه من إقرار الغاصب على الاستمرار في غصبه، والاعتراف بحقية يده على ما اغتصبه، وتمكين المعتدي من البقاء على عدوانه.

وقد أجمعت الشرائع السماوية والوضعية على حرمة الغصب ووجوب رد المغصوب إلى أهله، وحثت صاحب الحق على الدفاع والمطالبة بحقه.

ففي الحديث الشريف «من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون عرضه فهو شهيد». وفي حديث آخر «على اليد ما أخذت حتى ترده». فلا يجوز للمسلمين أن يصالحوا هؤلاء اليهود الذين اغتصبوا أرض فلسطين واعتدوا فيها على أهلها وعلى أموالهم على أي وجه يمكّن اليهود من البقاء كدولة في أرض هذه البلاد الإسلامية المقدسة، بل يجب عليهم أن يتعاونوا جميعًا على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم لرد هذه البلاد إلى أهلها، وصيانة المسجد الأقصى مهبط الوحي ومصلى

الأنبياء، الذي بارك الله حوله، وصيانة الآثار والمشاهد الإسلامية من أيدي هؤلاء الغاصبين، وأن يعينوا المجاهدين بالسلاح وسائر القوى على الجهاد في هذا السبيل، وأن يبذلوا فيه كل ما يستطيعون حتى تطهر البلاد من آثار هؤلاء الطغاة المعتدين.

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وكذلك يحرم شرعًا على المسلمين أن يمكنوا إسرائيل، ومن ورائها الدول الاستعمارية التي كفلت لها الحماية والبقاء، من تنفيذ تلك المشروعات التي لا يراد بها إلا ازدهار دولة اليهود وبقاؤها في رغد من العيش وخصوبة في الأرض، حتى تعيش كدولة تناوئ العرب والإسلام في أعز دياره، وتفسد في البلاد أشد الفساد، وتكيد للمسلمين في أقطارهم، ويجب على المسلمين أن يحولوا بكل قوة دون تنفيذها، ويقفوا صفًا واحدًا في الدفاع عن حوزة الإسلام، وفي إحباط هذه المؤامرات الخبيثة التي من أولها هذه المشروعات الضارة. ومن قصر في ذلك أو ساعد على تنفيذها أو وقف سلبيًّا منها، فقد ارتكب إثمًا عظيمًا.

وعلى المسلمين أن ينهجوا نهج الرسول ﷺ، ويقتدوا به وهو القدوة الحسنة في موقفه من أهل مكة وطغيانهم، بعد أن أخرجوه ومعه أصحابه رضوان الله عليهم من ديارهم، وحالوا بينهم وبين أموالهم وإقامة شعائرهم، ودنسوا البيت الحرام بعبادة الأوثان والأصنام، فقد أمره الله تعالى أن يعد العدة لإنقاذ حرمه من أيدي المعتدين وأن يضيق عليهم سبل الحياة التي بها يستظهرون. فأخذ عليه الصلاة والسلام يضيق عليهم في اقتصادياتهم التي عليها يعتمدون، حتى نشبت بينه وبينهم الحروب، واستمرت رحى القتال بين جيش الهدى وجيوش الضلال، حتى أتم الله عليه النعمة، وفتح على يده مكة، وقد كانت معقل المشركين، فأنقذ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، وطهر بيته الحرام من رجس الأوثان، وقلم أظافر الشرك والطغيان.

وما أشبه الاعتداء بالاعتداء، مع فارق لابد من رعايته وهو أن مكة كان بلدًا مشتركًا بين المؤمنين والمشركين، ووطنًا لهم أجمعين، بخلاف أرض فلسطين فإنها ملك للمسلمين وليس لليهود فيها حكم ولا دولة.

ومع ذلك أبى الله تعالى إلا أن يظهر في مكة الحق ويخذل الباطل، ويردها إلى المؤمنين، ويقمع الشرك فيها والمشركين فأمر سبحانه وتعالى نبيه ﷺ بقتال المعتدين قال تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١].

والله سبحانه وتعالى نبه المسلمين على رد الاعتداء بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ومن مبادئ الإسلام محاربة كل منكر يضر العباد والبلاد.

وإذا كانت إزالته واجبة في كل حال، فهي في حالة هذا العدوان أوجب وألزم؛ فإن هؤلاء المعتدين لم يقف اعتداؤهم عند إخراج المسلمين من ديارهم وسلب أموالهم وتشريدهم في البلاد، بل تجاوز ذلك إلى أمور تقدسها الأديان السماوية كلها وهي احترام المساجد وأماكن العبادة، وقد جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ۚ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٤].

وبعد، فهذا هو حكم الإسلام في قضية فلسطين وفي شأن إسرائيل والمناصرين لها من دول الاستعمار وغيرها، وفيما تريده إسرائيل ومناصروها من مشروعات ترفع من شأنها. وفي واجب المسلمين حيال ذلك تبينه لجنة الفتوى بالأزهر الشريف. وتهيب بالمسلمين عامة أن يعتصموا بحبل الله المتين، وأن ينهضوا بما يحقق لهم العزة والكرامة، وأن يقدروا عواقب الوهن والاستكانة أمام اعتداء الباغين وتدبير الكائدين، وأن يجمعوا أمرهم على القيام بحق الله تعالى وحق الأجيال المقبلة في ذلك، إعزازًا لدينهم القويم.

نسأل الله تعالى أن يثبت قلوبهم على الإيمان به وعلى نصرة دينه وعلى العمل بما يرضيه. والله أعلم.

الموقعون:

حسنين محمد مخلوف

عيسى منون

محمود شلتوت

محمد الطنيخي

محمد عبد اللطيف السبكي

زكريا البري

فتوى الشيخ حسن مأمون تحرم الصلح

وأذكر كذلك هنا فتوى فضيلة الأستاذ الشيخ حسن مأمون مفتي مصر، ثم شيخ الأزهر فيما بعد، وهذا نص الفتوى كما نشرت في كتاب «الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية» التي نشرت بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وهي الفتوى رقم «١١١٤» والتي صدرت في ٢٥ جمادى الأولى سنة ١٣٧٥هـ ـ ٨ يناير ١٩٥٦م.

سُئل رحمه الله: ما بيان الحكم الشرعي في الصلح مع دولة اليهود المحتلة، وفي المحالفات مع الدول الاستعمارية والأجنبية المعادية للمسلمين والعرب، المؤيدة لليهود في عدوانهم؟

فأجاب:

يظهر من السؤال أن فلسطين أرض فتحها المسلمون وأقاموا فيها زمنًا طويلًا، فصارت جزءًا من البلاد الإسلامية أغلب أهلها مسلمون، وتقيم معهم أقلية من الديانات، فصارت دار إسلام تجري عليها أحكامها، وأن اليهود اقتطعوا جزءًا من أرض فلسطين وأقاموا فيه حكومة لهم غير إسلامية، وأجلوا عن هذا الجزء أكثر أهله من المسلمين.

ولأجل أن نعرف حكم الشريعة الإسلامية في الصلح مع اليهود في فلسطين المحتلة دون النظر إلى الناحية السياسية، يجب أن نعرف حكم هجوم العدو على أي بلد من بلاد المسلمين هل هو جائز أو غير جائز. وإذا كان غير جائز فما الذي يجب على المسلمين عمله إزاء هذا العدوان؟

إن هجوم العدو على بلد إسلامي لا تجيزه الشريعة الإسلامية مهما كانت بواعثه وأسبابه، فدار الإسلام يجب أن تبقى بيد أهلها ولا يجوز أن يعتدي عليها أي معتد، وأما ما يجب على المسلمين في حالة العدوان على أي بلد إسلامي فلا خلاف بين

المسلمين في أن جهاد العدو بالقوة في هذه الحالة فرض عين على أهلها، يقول صاحب المغني: «ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع:

أحدها: إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف وتعين عليه المقام.

الثاني: إذا نزل أهل الكفر ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

الثالث: إذا استنفر الإمام قومًا لزمهم النفير».

ولهذا أوجب الله على المسلمين أن يكونوا مستعدين لدفع أي اعتداء يمكن أن يقع على بلدهم، قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. فالاستعداد للحرب الدفاعية واجب على كل حكومة إسلامية ضد كل من يعتدي عليهم لدينهم، وضد كل من يطمع في بلادهم، فإنهم بغير هذا الاستعداد يكونون أمة ضعيفة يسهل على الغير اغتصاب أرضها.

والخلاف بين العلماء في بقاء الجهاد أو عدم بقائه، وفي أنه فرض عين أو فرض كفاية، إنما هو في غير حالة الاعتداء على أي بلد إسلامي فإن الجهاد يكون فرض عين على أهلها.

وقد بحث موضوع الجهاد الحافظ ابن حجر وانتهى إلى أن الجهاد فرض كفاية على المشهور، إلا أن تدعو الحاجة إليه كأن يدهم العدو (أي يهاجم بلدًا مسلمًا)، وإلى أن التحقيق أن جنس الجهاد متعين على كل مسلم إما بيده وإما بلسانه وإما بماله وإما بقلبه. وعلى ضوء هذه الأحكام يحكم على ما فعله اليهود في فلسطين بأنه اعتداء على بلد إسلامي، يتعين على أهله أن يردوا هذا الاعتداء بالقوة حتى يجلوهم عن بلدهم، ويعيدوها إلى حظيرة البلاد الإسلامية، وهو فرض عين على كل منهم، وليس فرض كفاية الذي إذا قام به البعض سقط عن الآخرين.

ولما كانت البلاد الإسلامية تعتبر كلها دارًا لكل مسلم فإن فرضية الجهاد في حالة الاعتداء تكون واقعة على أهلها أولًا، وعلى غيرهم من المسلمين المقيمين في بلاد إسلامية أخرى ثانيًا؛ لأنهم وإن لم يعتد على بلادهم مباشرة إلا أن الاعتداء قد وقع عليهم بالاعتداء على بلد إسلامي هو جزء من البلاد الإسلامية. اهـ.

القائلون بجواز الصلح مع إسرائيل

وهناك من العلماء في مصر والسعودية وغيرها من البلاد العربية من خالف هؤلاء، وأجازوا الصلح مع إسرائيل، وخصوصًا بعد أن عقدت بعض البلاد العربية «اتفاقيات» معهم، مثل مصر والأردن، ومن أبرز هؤلاء العلماء علامة الجزيرة الشيخ عبد العزيز بن باز، وقد سئلت عن ذلك وأجبت عنه ونشر ذلك في الصحف في حينها، ثم نشر في كتابي «فتاوى معاصرة» الجزء الثالث، وهذا نصها:

س: نشرت الصحف فتوى لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي المملكة العربية السعودية حول السلام مع إسرائيل، أفادت أن الشيخ الجليل يقر هذا السلام ـ مع ما فيه من ثغرات ـ ما دام ولي الأمر يرى فيه المصلحة، فما تعليق فضيلتكم على ذلك؟

ج: سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز واحد من كبار علماء المسلمين المرموقين في هذا العصر. وفتاواه معتبرة في الأوساط العلمية والدينية، وهو رجل يوثق بعلمه ودينه. نحسبه كذلك ولا نزكيه على الله تعالى.

ولكنه ـ على كل حال ـ ليس بمعصوم، فهو بشر يصيب ويخطئ، وقد تعلمنا من سلفنا الصالح: أن كل واحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا النبي ﷺ. ومن أجل هذا جاء التحذير من «زلات العلماء»، ومن «زيغة الحكيم» كما قال معاذ بن جبل رضي الله عنه، فيما رواه أبو داود.

وقد قال معاذ: «احذروا زيغة الحكيم، ولا يثنينكم ذلك عنه، فإنه لعله أن يراجع».

وفتوى العلامة ابن باز التي نشرت حول السلام مع إسرائيل ـ إن صحت عنه ـ يخالفه فيها الكثير من علماء المسلمين، وأنا منهم، على الرغم من مودتي وتقديري الكبير له. ولكن كما قال الحافظ الذهبي عن شيخه الإمام ابن تيمية: شيخ الإسلام حبيب إلينا، ولكن الحق أحب إلينا منه!

في رأيي أن موضع الخطأ في فتوى الشيخ حفظه الله ليست في الحكم الشرعي والاستدلال له، فالحكم في ذاته صحيح، والاستدلال له لا غبار عليه، ولكن الخطأ هنا في تنزيل الحكم على الواقع. فهو تنزيل غير صحيح، وهو ما يسميه

الأصوليون «تحقيق المناط». فالمناط الذي بني عليه الحكم لم يتحقق. وأوضح ذلك فيما يلي:

بنى الشيخ ابن باز فتواه على أمرين أو على دليلين:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

الثاني: أن الهدنة تجوز شرعًا مؤقتة ومطلقة، وكلاهما فعله النبي ﷺ مع المشركين. فقد صالح النبي ﷺ مشركي مكة على ترك الحرب عشر سنين، يأمن فيها الناس، ويكف بعضهم عن بعض، وصالح كثيرًا من قبائل العرب صلحًا مطلقًا. فلما فتحت مكة نبذ إليهم عهودهم، وأجل من لا عهد له أربعة أشهر.

وعلى أساس هذين الدليلين قال الشيخ: يجوز لولي الأمر أن يعقد الهدنة إذا رأى المصلحة في ذلك.

وننظر في الدليل الأول للشيخ العلامة. وهو الآية الكريمة من سورة الأنفال، فنقول: لا مشاحة في أن العدو إذا جنح للسلم ينبغي نحن أن نجنح لها متوكلين على الله. ولكن تطبيق هذا على واقع اليهود معنا غير صحيح، لأن اليهود الغاصبين لم يجنحوا للسلم يومًا.

وكيف يعتبر اليهود جانحين للسلم، بعد أن اغتصبوا الأرض، وسفكوا الدماء، وشردوا الأهل، وأخرجوا الناس من ديارهم بغير حق؟

ما مثل اليهود مع أهل فلسطين إلا كمثل رجل اغتصب دارك، واحتلها بأهله وأولاده وأتباعه بالقوة والسلاح، وأخرجك وأهلك وعيالك منها، وشردك في العراء، وظللت أنت وعيالك تقاومه وتحاربه، وتقاتله ويقاتلك، لكي تسترجع دارك، وتسترد حقك.. وبعد مدة طالت من الزمن قال لك: تعال أصالحك وأسالمك. سأترك لك حجرة من الدار الكبيرة ـ دارك أنت ـ على أن تسالمني ولا تحاربني، وتسلم لي ولا تنازعني، فسأترك لك الأرض مقابل سلامي، مع أن الأرض أو الحجرة التي سيتنازل عنها ـ في زعمه ـ هي أرضك أنت مقابل سلامه هو! فهل يعتبر مثل هذا المغتصب المُصِر على اغتصابه جانحًا للسلم؟!

إن الآية التي يجب أن نذكرها هنا ليست آية «سورة الأنفال»، بل آية «سورة محمد»

وهي قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٥].

وننظر في الدليل الثاني للشيخ، وهو أن الهدنة تجوز مؤقتة ومطلقة، فنقول: إن الهدنة معناها وقف القتال، ولكن هل الذي وُقِّع مع اليهود مجرد هدنة تترك فيها الحرب، ويوقف فيها القتال، ويكف الناس بعضهم عن بعض؟

الواقع يقول: إن الذي يراد إيقاعه بين اليهود والفلسطينيين ليس مجرد هدنة، بل هو شيء أكبر وأخطر، هو اعتراف لليهود بأن الأرض التي اغتصبوها بالحديد والنار، وشردوا أهلها بالملايين، أصبحت مِلكًا لهم، وأصبحت لهم السيادة الشرعية عليها، وغدت «حيفا» و«يافا» و«عكا» و«اللد» و«الرملة» و«بير السبع» ـ بل القدس نفسها ـ أرضًا إسرائيلية. وأن هذه البلاد العربية الإسلامية التي ظلت أكثر من ثلاثة عشر قرنًا مع المسلمين، وجزءًا من دار الإسلام، صارت جزءًا من دولة إسرائيل اليهودية الصهيونية، ولم يعد لنا حق فيها، ولا حتى مجرد المطالبة بها. ومعنى هذا: أن ما أُخذ بالسلاح والقوة اكتسب الشرعية!

ما حدث إذن ليس مجرد هدنة كما تصور شيخنا الكريم، بل هو اعتراف كامل بحق إسرائيل في أرضنا الإسلامية العربية، وفي سيادتهم عليها، وأنها خرجت من أيدينا إلى الأبد! فقد وقَّعنا على ذلك العقود، وأشهدنا على ذلك الشهود!

إننا هنا نخالف سماحة الشيخ في تطبيق الحكم الشرعي على الواقع الراهن، فهو تطبيق ـ في نظرنا ـ غير سليم.

وقد جرت عادة الشيخ معنا في المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الذي يرأسه سماحته، ألا نفصل في الأمور التي تحتاج إلى رأي الخبراء المتخصصين إلا بعد أن نسمع شروحهم، وننصت لآرائهم، ثم يحكم الفقهاء بعد ذلك.

هذا ما يحدث في الأمور المالية والاقتصادية حيث يُدْعَى لشرحها خبراء المال والاقتصاد.

وهو ما يحدث في الأمور الطبية، حيث يدعى لشرحها كبار المتخصصين من رجال الطب في الفرع الذي يبحث فيه.

ويحدث هذا في الأمور العلمية والفلكية، حيث يدعى الأساتذة المتخصصون فيها، لسماعهم والحوار معهم، قبل أن يحكم أهل الفقه.

وكان على الشيخ الكبير في هذا الموضوع الخطير الذي يتعلق بعدو ظللنا نحاربه ـ لبغيه وعدوانه ـ ما يقرب من خمسين سنة[1] بعد قيام دولته، وعشرات السنين الأخرى قبل قيام الدولة، أن يستمع إلى رأي الخبراء في السياسة والسلم والحرب، الخبراء الثقات المأمونين الذين لا يدورون في فلك الحكام الخونة أو المتخاذلين، ليعلم منهم: هل جنح اليهود للسلم فعلًا؟ هل ما حدث هو مجرد هدنة أم اعتراف كامل يسقط حقنا بالكلية؟

والأمر واضح كل الوضوح، فالمغتصب لا يعد جانحًا للسلم حتى يرد ما اغتصبه إلى أهله، والاعتراف بسيادة المغتصب على ما انتهبه من أرض ليس هو الهدنة التي أجازها الفقهاء مطلقة أو مؤقتة. ومارسها صلاح الدين الأيوبي في حروبه مع الصليبيين أو مع بعضهم، حتى مكَّنه الله منهم، ونصره عليهم في «حطّين» وفي «فتح بيت المقدس»، بعد أن ظل تسعين عامًا في أيديهم.

لا أريد أن أتطرق إلى موضوع هذا السلام الهزيل النحيل، وما فيه من ثغرات هائلة، فقد أخذت فيه إسرائيل ولم تعطِ، وأعلنت من أول يوم بكل تبجح: أن القدس الموحدة هي العاصمة الأبدية لشعب إسرائيل، فبقيت مشكلات القدس واللاجئين والمستوطنات والحدود معلقة، فماذا حل هذا السلام المزعوم من مشكلات إذن؟

ومع هذا أنا لا أتحدث هنا عن السلام من ناحية الموضوع، ولكن من ناحية المبدأ. فالسلام بهذه الصيغة مرفوض شرعًا. ولطالما قلت، ولا زلت أؤكد: إن فلسطين كلها أرض إسلامية، فليست هي ملك الفلسطينيين وحدهم حتى يتصرفوا فيها دون الأمة الإسلامية، فهي ملك الأمة، كل الأمة، في سائر أجيالها، ولو فرط جيل وتقاعس لا يجوز أن يفرض تقاعسه وتخاذله على سائر أجيال الأمة المسلمة، ولو فرط الفلسطينيون وتقاعسوا لوجب على الأمة أن تدافع عن حقها، وتقاتل عن

---

(١) أي: وقت كتابة الفتوى. أما الآن (٢٠٠٩م) فستون سنة أو يزيد.

أرضها وعن مسجدها الأقصى، فإن لم تستطع الدفاع والمقاتلة، فلتخاصم عنها بالبيان والتبليغ. فكيف والفلسطينيون أنفسهم يرفضون هذا الاستسلام ويقاومونه بكل ما يستطيعون؟

والمسلمون في ديار الإسلام يَعْجَبون من العرب كيف تغيروا ما بين عشية وضحاها، وجعلوا العدو صديقًا، ووضعوا أيديهم في يد من قاتلهم وقتلهم وأخرجهم من ديارهم وأبنائهم، ولم يزل على موقفه. والموقف السليم هنا ما حكاه القرآن: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَا﴾ [البقرة: ٢٤٦] اهـ.

وقد عقب العلامة الشيخ ابن باز على كلامي، وعقبت على تعقيبه، مبينًا أن ليس في العلم كبير، وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ.

كما أن بعض علماء الأزهر كتبوا يؤيدون الصلح الذي انفردت به مصر، وخالفها العرب جميعًا وقاطعوها، وعارضها جمهور علماء الأمة الإسلامية، لأنها بهذه المعاهدة مع إسرائيل أخرجت نفسها من المعركة التي يُفترض عليها خوضها لتحرير فلسطين والمسجد الأقصى، وهذا ما تريده إسرائيل، وهي نظرة قُطرية إقليمية قصيرة النظر، لا يقبلها منطق العروبة ولا منطق الإسلام.

فتوى الشيخ جاد الحق تجيز الصلح

وقد تحدث فضيلة الشيخ جاد الحق مفتي مصر، في فتوى مطولة يبرر فيها اتفاقية مصر مع العدو الصهيوني الغاصب المعتدي، المعروفة باسم «اتفاقية كامب ديفيد»، مع أنه ذكر في فتواه ما ينقضها، فقد جعل أسس المعاهدة الشرعية ثلاثة:

الأول: ألا تتضمن شرطًا باطلًا، مستدلًا بالحديث الصحيح: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»[1]. وقال الشيخ: ومثال الشروط الباطلة أن تتضمن المعاهدة التحالف مع غير المسلمين ضد المسلمين، أو التعهد بمقتضاها بالقعود عن نجدة المسلمين عند الاعتداء على ديارهم وأموالهم.

---

(١) رواه البخاري في الشروط (٢٧٥٣)، ومسلم في العتق (١٥٠٤)، وابن ماجه في العتق (٢٥٢١)، عن عائشة.

وهذا واقع فعلًا عندما تضرب إسرائيل الفلسطينيين ـ كما فعلت أخيرًا في غزة ـ لا تستطيع مصر أن تقوم بنجدة إخوانها وأخواتها في غزة، فهي وسيط وليست شريكًا، حتى إن مصر لم تجرؤ على فتح «المعبر» الذي يربط فلسطين (رفح) بمصر ـ وهو بمثابة شريان الحياة لغزة ـ إرضاء للحليف إسرائيل.

الثاني: أن تكون الحقوق والالتزامات بين الطرفين محددة، حتى لا تكون وسيلة للغش والنهب واستلاب الحقوق.

الثالث: أن تعقد في نطاق التكافؤ بين الطرفين، فلا يجوز لولي أمر المسلمين أن يعاهد ويصالح تحت التهديد.

وفي هذه المعاهدة وغيرها نجد كلمة إسرائيل هي العليا، وشروطها هي النافذة، وكفتها هي الراجحة، لأنها لا تعقدها بقوتها وحدها، بل بقوة أمريكا معها ومن ورائها.

هذه الفتوى لم تتصور هذا الصلح على حقيقته. وقاست هذا الصلح على صلح الحديبية، لمجرد التشابه في الاسم، كما استندوا إلى حق إمام المسلمين في عقد الهدنة مع العدو، وهو في الحقيقة ليس مجرد صلح، ولا عقد هدنة. إنه أمر أكبر من ذلك وأخطر كما هو واضح. إنه يعني اعترافًا بدولة إسرائيل وما اغتصبته من أرض الإسلام ودار الإسلام، والإقرار بشرعية يدها عليه، وشرعية سلطانها. وهو ما لا يقبله مسلم: أن تضيع أرض الإسلام، وأن تعترف لغاصبها بجواز ما فعله من ظلم وعدوان، وشرعية آثاره بعد ذلك.

وهذه الفتاوى كلها تتحدث عن جهاد الطلب، وحق المسلمين في وقفه، ومهادنة الأعداء، والصلح معهم. ونحن هنا أبعد ما نكون عن جهاد الطلب، نحن في جهاد دفع ومقاومة، وهو ـ كما قال ابن تيمية ـ جهاد اضطرار لا جهاد اختيار، وهو جهاد تبذل فيه المهج والأرواح، دفاعًا عن الحرمات.

ولا يعتبر اليهود جانحين للسلم، وهم مغتصبون لأرضنا، هاتكون لحرماتنا، دائسون لمقدساتنا، مهددون لمسجدنا الأقصى من تحته، ومن فوقه: من تحته بالحفريات التي تهدد أساسه وتنذر بعواقب لا يعلمها إلا الله، ومن فوقه بتهويد المدينة ومحاولة تفريغها من سكانها، وإكراههم على الهجرة منها مسلميهم ومسيحييهم، وإزالة أحياء بأسرها، وإحاطتها بالمستوطنات، فكيف يعتبر هؤلاء جانحين للسلم أو راغبين فيه؟!

تاسعًا: أن يستدل المفتي بما لا يصلح دليلا

ومن معايير شذوذ الفتوى: أن نستدلَّ على الحكم الذي نفتي فيه بما لا يصلح دليلًا، كأن نستدلَّ بالعقل المجرَّد في المسائل الشرعية، والحكم الشرعي يعني: أن الله حلَّل أو حرَّم أو أوجب، وهذا لا يُعرَف بطريق العقل، بل بطريق الوحي.

ولهذا أنكر القرآن على مَن يحرِّمون أو يبيحون بمجرَّد استحسان عقولهم، أو تقليدهم لآبائهم أو كبرائهم، أو اتباعهم لأهوائهم.

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ [يونس: ٥٩].

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ [النحل: ١١٦].

وعاب على أهل الكتاب: أنهم أحلُّوا ما حرَّم الله عليهم، وحرَّموا ما أحلَّ الله لهم، تبعًا لأحبارهم ورهبانهم، واعتبر ذلك القرآن ضربًا من عبادتهم إياهم، واتخاذهم أربابًا لهم من دون الله، فقال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

وقد يستدلُّون بدليل شرعي يحسبونه دليلًا، وما هو بدليل، مثل مَن يستدلُّون بحديث ضعيف في الأحكام ربما شديد الضعف أو موضوع أو لا أصل له، في نظر أئمة الحديث. والمتَّفق عليه من العلماء كافَّة: أن ما يستدل به في جانب الأحكام هو الحديث الصحيح أو الحسن.

كما أن الدليل إذا وضع في غير موضعه لم يعد دليلًا. فما قيمة أن يستدلَّ المفتي بآية من كتاب الله، أو حديث صحيح من أحاديث رسول الله، ولكنه لا يدلُّ على دعواه، بل هو في موضوع آخر، كالذين يستدلُّون على أن الغناء حرام، بقوله تعالى في سورة لقمان: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [لقمان: ٦]، وحلف ابن مسعود: إن هذه الآية في الغناء، وأن لهو الحديث هو الغناء.

ولكن مَن يتأمَّل في معنى الآية، يجد الآية لا تذم مجرَّد الغناء أو لهو الحديث، بل تذمُّ مَن يشتري هذا اللهو ليضلَّ عن سبيل الله ويتَّخذها هزوًا، وهذه صفة ـ كما قال ابن حزم ـ من فعلها كان كافرًا. أي ليس مجـرَّد عـاصٍ، بل هو كافر، حتى قال: «لو أن إنسانًا اشترى مصحفًا ليضلَّ عن سبيل الله بغير علم ويتَّخذها هزوًا، لحكمنا عليه بالكفر».

وكثيرًا ما رأينا أناسًا يفتون فتاوى، أو يقرِّرون أحكامًا، ثم يستدلُّون على صحَّتها بما ليس بدليل شرعي: وبهذا يكون بناؤهم على غير أساس، أو على شفا جرف هارٍ، ما أسرع أن ينهار. كما قال الشاعر:

والدَّعاوَى ما لم تُقيموا عليها ... بَـيِّـنَـاتٍ أبـنـاؤُهـا أَدْعِـيـاءُ

نجد الذين يزعمون أن «أولياء الله» قد منحهم الله حقَّ التصرُّف في الكون، وزعموا أن هناك أربعة منهم اقتسموا العالم، كلٌّ واحد له ربع يتصرَّف فيه! وإذا سألتهم عن دليل ذلك، قرأوا عليك قول الله تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [الشورى: ٢٢].

فإذا رجعت إلى الآية وجدتها في موضوع آخر، في ثواب المؤمنين الصالحين في الآخرة، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي رَوۡضَاتِ ٱلۡجَنَّاتِۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمۡۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [الشورى: ٢٢].

فمعنى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ﴾، أي كل ما يطلبونه ويشتهونه يجدونه عندهم، كما في الآية: ﴿وَفِيهَا مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلۡأَعۡيُنُۖ وَأَنتُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧١].

عاشرًا: ألا تراعي الفتوى تغير الزمان والمكان والحال

ومن معايير شذوذ الفتوى: ألا تراعي تغيُّر الزمان، وتغيُّر المكان، وتغيُّر العرف، وتجمد على حالة واحدة، يلتزم بها المفتي ولا يحيد عنها.

فهو يفتي بما سطر في الكتب من قرون طويلة، رغم تغيُّر الحياة والمجتمعات في عصرنا تغيُّرًا جذريًّا، يكاد يشمل كلَّ شيء. وخصوصًا بعد الثورات التكنولوجية

والبيولوجيـة والإلكترونيـة والفضائية، وثورة الاتصالات، وثورة المعلومات، وغيرها.

وقد رأينا المجتهد يغيِّر فتواه بتغيُّر زمانه، فنراه إذا غيَّر بلد إقامته يفتي أحيانًا بغير ما كان يفتي به في البلد الآخر من قبل، كما فعل الشافعي رضي الله عنه، فقد كان له مذهب قبل أن يستقرَّ في مصر، يطلق عليه «القديم»، وأصبح له مذهب آخر بعد أن استقرَّ في مصر يسمّى «الجديد».

ولا ريب أن لتغيير المكان أثرًا في تغيير اجتهاده، فقد سمع فيه ما لم يكن قد سمع، ورأى فيه ما لم يكن قد رأى. كما أن تغيّر السن من الشباب إلى الكهولة، ونضج الفكر، له أثره في تغير الاجتهاد.

ولهذا وغيره تتعدَّد الروايات أو الأقوال عن الإمام الواحد، نظرًا لتعدُّد الأزمنة والأمكنـة التي يُسأل فيها عن الحكم، حتى إن الإمام أحمد ترد عنه أحيانًا أكثر من عشر روايات في المسألة الواحدة، كما يتَّضح هذا في كتاب «الفروع» لابن مفلح وغيره.

ولهذا أيضًا اختلف الأصحاب مع الإمام المؤسِّس للمذهب في كثير من المسائل، لاختلاف زمانهم عن زمانه، كما في خلاف أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، وهو الذي عبَّر عنه علماء المذهب بقولهم: إنه اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجَّة وبرهان.

وقد نبَّه العلماء المحقِّقون على مراعاة تغيُّر الزمان والبيئة والعرف عند الفتوى أو الحكم، وعدم الجمود على المسطور في الكتب أبد الدهر.

قال الإمام القرافي: إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد ـ مع تغيُّر تلك العوائد ـ خلاف الإجماع، وجهالة في الدين[1].

وفي مقام آخر قال: مهما تجدَّد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تخبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِه عليه، وأفته به، دون عرف

(١) الإحكام في تمييز الأحكام ص ٢٣١، طبعة حلب.

بلدك، والمقرَّر في كتبك، فهذا هو الحقُّ الواضح... والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين[١].

وكتب الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين» فصله الرائع عن «تغيُّر الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف».

وكتب ابن عابدين علَّامة الحنفية في عصره، رسالة «نشر العَرْف في بناء بعض الأحكام على العُرف» ذكر فيها ما تغيَّرت فيه الفتوى في المذهب بين المتقدِّمين والمتأخِّرين، وضرب عدة أمثلة يعرفها أهل المذهب، ثم قال ثم كلمة نافعة يجب أن تسجل وتنقل وتحفظ، وهي قوله: «إن كثيرًا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلًا، للزم منه المشقة والضرر بالناس، وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد (أي إمام المذهب) في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذًا من قواعد مذهبه»[٢].

لهذا النوع من الفتاوى أمثلة شتَّى، لعل من أبرزها، إصرار بعض العلماء المعاصرين على إلغاء اعتبار الحساب الفلكي في إثبات الشهور العربية، والعمل بالرؤية البصرية، رغم ظهور خطئها بوضوح في سنين عدّة، إذ يستحيل ـ في نظر العلم القطعي ـ أن يُرى الهلال في أي مكان في العالم، قبل أن يقع ما يسمونه فلكيًّا «الاقتران» أو «الاجتماع»، وهو أن تكون الأرض والشمس والقمر في خط واحد، وهي لحظة تحدث في الكون كلِّه في وقت واحد، ولا إمكان للرؤية قبلها.

وقد جاء في الحديث الصحيح: «نحن أمة أمية، لا تكتب ولا تحسب». ولهذا روعي حال الأمة في هذا الوقت، فلم يطلب منها أكثر من الرؤية، فإذا تغيَّرت طبيعة الأمة، وأصبحت «تكتب وتحسب»، وفيها آلاف الحاسبين الفلكيين، ولم تعد تعتمد على غيرها من الأمم، فلماذا تظل على ما كانت عليه؟

وقد أشار القرآن إلى أهمية «الحساب» في قوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥، والإسراء: ١٢]. وغيرها من الآيات.

---

(١) الفروق (١/ ١٧٦، ١٧٧).

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين (٤/ ١٢٥).

ثم إن «الرؤية البصرية» وسيلة لإثبات الشهر، فإذا وجدنا وسيلة أقوى منها وأوضح، وأقدر على الإثبات، فلماذا نصرُّ على الأضعف، وندع الأقوى؟

ولقد تطور علم الفلك في عصرنا تطوُّرًا هائلًا، حتى قالوا: إن احتمال الخطأ فيه بنسبة ١ : ١٠٠٠٠٠ (واحد إلى مائة ألف في الثانية).

وعلى أساسه وصل الإنسان إلى القمر، ويحاول الوصول إلى ما هو أبعد.

على الأقل نأخذ بالحساب الفلكي في النفي لا في الإثبات، أي إذا قال الحساب: إن الرؤية مستحيلة، لأن الهلال لم يولد بعد. كان من العبث دعوة الناس إلى ترائي الهلال، وفتح باب المحاكم أو دور الفتوى، لاستقبال الشهود، لأننا في هذه الحالة كأنما ندعو الناس إلى أن يشهدوا بالغلط أو بالكذب.

وهذا ما حقَّقه العلامة الشافعي تقي الدين السبكي في رسالة له عن «الأهلة» وقال: إذا قرَّر الحساب عدم إمكان الرؤية، وجاء شهود ـ لم يبلغوا عدد التواتر ـ فادَّعوا أنهم رأوا الهلال، لم تُقبل شهادتهم؛ لأن شهادة الشهود ظنية، والحساب قطعي، والظني لا يقاوم القطعي، فضلًا عن أن يقدَّم عليه. وتحمل شهادة الشاهد في هذه الحال على الوهم أو الغلط أو الكذب.

هذا مع أن من العلماء مَن ذهب إلى الأخذ بالحساب في النفي وفي الإثبات، منهم العلامة المحدِّث السلفي الكبير الشيخ أحمد محمد شاكر في رسالته «أوائل الشهور العربية»، والعلامة الفقيه الجليل الشيخ مصطفى الزرقا رحمهما الله.

ومن المشايخ من ردَّ اعتبار الحساب الفلكي بحديث: «مَن اقتبس شيئًا من النجوم، فقد اقتبس شيئًا من السحر، زاد ما زاد».

وهو يُشير إلى علم «التنجيم» الذي يتنبَّأ بالمستقبل بناء على دعوى قراءة في النجوم، ومنه قالوا: كذب المنجمون، ولو صدقوا.

وهو غير علم الفلك الذي برع فيه المسلمون أيام ازدهار حضارتهم، وعلَّموا الأمم بعد ذلك(١).

وهو علم لا يقوم على التنبؤ أو التنجيم، بل على الملاحظة والقياس واستخدام الرياضيات.

---

(١) انظر في هذا الموضوع: كتابنا «كيف نتعامل مع السنة النبوية»، وكتابنا «فقه الصيام»، وكتابنا «فتاوى معاصرة».

(٤)
ما لا يعتبر من الشذوذ

ليس من الفتاوى الشاذة فتوى المقلد لمذهبه

وأبادر هنا فأقول: إنه لا يعدُّ من الفتاوى الشاذَّة: فتوى العالم المقلِّد الملتزم بمذهبه، إذا أفتى معتمدًا على ما هو مقرَّر في مذهبه، فهذا هو شأن المقلِّد، إذ لا يطلب منه أن يستنبط ويجتهد وينظر في الأدلَّة مستقلًّا بعقله، لأن هذا خروج به عن مرتبته، وهي مرتبة التقليد، ومَن لزم مرتبته لم يحاسب عليها، ولم يطالب بتجاوزها، وقد اعتمد على مذهب إمام مقبول عند الأمة، فلا جناح عليه. وبخاصة أن المقلد يفتي بما هو المعتمد والمختار للفتوى في المذهب، ولا يعمد إلى المهجور والشاذ ليفتي به.

وإنما يلام إذا خرج عن مرتبته، أو تعصب لمذهبه تعصبًا أعماه عن تغير الزمان والمكان والحال، وأمسى يغرد خارج السرب، وتبنى من الآراء ما كان صالحًا في زمنه ولم يعد صالحًا لزمننا بحال، ونصب نفسه محاميًا له كأنما هو مجتهد، ففي هذه الحالة تسوغ محاسبته والرد عليه.

متى يدخل الشذوذ في فتوى المجتهد؟

في كتابنا «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» تحدثنا عن الاجتهاد في عصرنا؟ وقسمنا الاجتهاد إلى نوعين:

اجتهاد انتقائي (ترجيحي)، واجتهاد إنشائي (إبداعي).

فالاجتهاد الانتقائي: أن ننظر في تراثنا الفقهي الغني بالأقوال والآراء والاجتهادات،

ونختار رأيًا نرجِّحه في ضوء الأدلَّة والاعتبارات الشرعية، ونفتي به. كما فعلنا في كثير من ترجيحاتنا فيما أوردنا من آراء في «فقه الزكاة»، أو «فقه الجهاد»، أو «فقه الدولة»؛ ففيه خلافات كثيرة، ومن حقِّ الفقيه أن يختار رأيًا منها، يؤيِّده بالأدلَّة. ومَن فعل ذلك لا يعتبر اختياره شاذًّا، لأنه اختاره من فقه الأئمة المعتبرين المتبوعين أو المقبولين لدى الأمة، بناء على دليل بيّن لديه، ما لم يكن همّه الركض وراء الآراء الشاذة، وتبنيها والدفاع عنها، وإن لم يؤيدها دليل معتبر.

إنما يدخل الشذوذ ـ أكثر ما يدخل ـ فيما يذهب إليه المجتهد من النوع الثاني، وهو «الاجتهاد الإنشائي»، ونعني به: الاجتهاد في المسائل الجديدة، التي لم يبحثها الأئمة والمجتهدون في عصور الاجتهاد الفقهي، فهو هنا يبدع رأيًا جديدًا، يمكن أن يقبل ويرحَّب به، ويضاف إلى الثروة الفقهية، ويمكن أن يعتبره الناس رأيًا شاذًّا، فلا يعبأ به ولا يعول عليه.

مخالفة المذاهب الأربعة ليست من الشذوذ بالضرورة

ومن الناس مَن يعتبر مَن خرج عن مذهبه وأفتى بغيره شاذًّا، بناء على قولهم بوجوب تقليد أحد المذاهب، وهذا هو الرأي الذي ساد في المدارس الدينية طول قرون التراجع في الحضارة الإسلامية، وهو الذي درسناه في الأزهر، ودرسه غيرنا في الجامعات الشرعية، في البلاد الإسلامية المختلفة، وقد درسنا في كتاب «الجوهرة»، في علم التوحيد للّقاني، قوله عن الأئمة الأربعة:

فَوَاجِــبٌ تَقْلِيــدُ حَــبْرٍ مِنْهمُو كَمَا حَكَى القومُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ

مستدلِّين بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، بناء على أن الناس بعد العصور الأولى أصبحوا كلُّهم لا يعلمون. فعلينا أن نسأل الماضين، لأنهم هم الذين يعلمون. وقد ناقشنا هذا القول ورددنا عليه في عدد من كتبنا، فليرجع إليها[١].

بل ليس من الشذوذ الخروج عن المذاهب الأربعة، على الرغم من احترامنا لأئمتها، واعتقادنا أنهم بلغوا مرتبة عالية بل عليا من العلم والتقوى والبصيرة، ولكن

(١) منها كتاب «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» طبعة دار القلم بمصر، والمكتب الإسلامي بيروت.

الله تعالى لم يحجر فضله عن سائر الخلق بعدهم، وكم ظهر بعدهم علماء لا يقلون عنهم فضلًا ومنزلة، بل ربما فاقوهم، وذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء. وفي الحديث: «مثل أمتي مثل المطر: لا يدرى أوله خير أم آخره»(١).

ولذلك يعجب العالم الباحث من قول أحد الشيوخ المتأخِّرين، الذين كان لهم باع في الفقه المذهبي، وفي علم التفسير وغيره: كلمات شديدة في مدح التقليد المذهبي، وفي ذم الخروج عن المذاهب الأربعة، وهو الفقيه المالكي المصري الصاوي (ت ١٢٤١هـ)، صاحب الحاشية المعروفة على كتاب «الشرح الصغير على الدردير» في الفقه المالكي، وصاحب الحاشية الشهيرة على «تفسير الجلالين»، وفيها قال: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضالٌّ مضلٌّ، وربما أدَّاه ذلك إلى الكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»(٢).

وهذا تضييق على المسلمين لا دليل عليه، وتشديد لا مبرر له، ومبالغة من هذا الشيخ الذي كان معاصرًا للشوكاني، هذا في اليمن، وذاك في مصر، ولكنهما كانا على طرفي نقيض، فالشوكاني يحرِّم التقليد، وهذا يوجبه.

ومن مجازفات الشيخ هنا: إطلاقه أحكامًا شديدة القسوة على مَن خرج عن المذاهب الأربعة ـ ولو في مسألة ـ كما هو ظاهر إطلاقه، بل ولو وافق قول الصحابة، أو الحديث النبوي الصحيح، أو القرآن الكريم.

ومن المؤكَّد: أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ورسوله اتباع فلان أو علّان من العلماء، إنما أوجبا اتباع القرآن والسنة: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣].

مخالفة رأي الجمهور ليست شذوذًا بالضرورة

بل لا يعتبر من الشذوذ: مخالفة رأي الجمهور، أو الرأي المشهور. فقد يكون

---

(١) رواه أحمد (١٢٣٤٩) وقال مخرجوه: حديث قوي بطرقه وشواهده، وهذا إسناد حسن. والترمذي (٢٨٦٩) وقال: غريب من هذا الوجه. وأبو يعلى (٣٧١٧)، عن أنس.

(٢) حاشية الصاوي على الجلالين (٣/ ٩)، طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٩٤١م.

الصَّواب مع الرأي المهجور، أو مع رأي القلَّة، أو مع رأي انفرد به إمام. فكم رأينا من الصَّحابة مَن انفرد برأي خالف فيه سائر الصَّحابة، كما خالف ابن عباس أكثر الصَّحابة أو قل: كلَّ الصَّحابة، كما في بعض مسائل الميراث. ولم يتهموه بالشذوذ وإن لم يأخذوا برأيه. وكذلك ابن مسعود له آراء انفرد بها، بل رأينا أبا بكر يخالف سائر الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وكان الصواب معه.

والأئمة المتبوعون انفرد بعضهم بآراء لم يشاركه فيها غيره. وللإمام أحمد من ذلك النَّصيب الأوفى. وقد نُظمت هذه «المفردات»، لِيسْهُل حفظها على مَن يريد حفظها.

وقد رأينا شيخ الإسلام ابن تيميَّة يخالف رأي الجمهور، وما اتفقت عليه المذاهب الأربعة، وجمهور الفقهاء، وما استقرت عليه الفتوى والعمل عدة قرون، حتى ظنَّه الأكثرون إجماعًا، يعتبر مخالفه شاذًّا؛ خارجًا عن أقوال الأمة.

ضرورة التدقيق في الحكم بالشذوذ

ولذا أودُّ هنا أن أنبِّه على هذه القضية الخطيرة التي قد تغيب عن بعض الناس، وهي: ضرورة التدقيق والتمحيص فيما يُحكم عليه بالشذوذ.

فمن الناس مَن يتسرَّع بالحكم بالشذوذ، لأنه خلاف المعروف عنده، أو في بلده، أو في مذهبه، أو لأنه ضد المشهور عند الناس، أو لأنه مخالف لرأي الجمهور.

وقد تُشنُّ الغارات، وتشتعل المعارك والحملات، ضد الفتوى الجديدة، أو الرأي المخالف؛ بل قد تكتب الكتب، وتصنَّف المصنَّفات في التشهير بالفتوى وصاحبها، وقد يُصبُّ عليه من الطعون ما يُصبُّ، ويُقذف بالتُّهم ممَّن هو دونه ومَن هو مثله!!

ثم يمضي الزمن، فما هي إلا مدَّة، حتى يميل الميزان، ويتغيَّر اتجاه الريح، وتتحوَّل أفكار الناس ومفاهيمهم ونظراتهم، لأسباب شتَّى. فإذا الرأي المهجور يُشهر، وإذا الرأي المتَّهم يُبرَّر، بل يصوَّب منطقه، ويصبح هو الرأي الأصح، بل الصحيح، بل الصواب.

اجتهادات ابن تيمية ومدرسته لا تدخل في الشذوذ

ولعل أبرز مثال على ذلك: آراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذ مدرسته مثل ابن

القيم، في قضايا الطلاق، وشئون الأسرة، التي قُوبلت في زمنه وبعد زمنه، بالرفض، والاتهام بالشذوذ، وتشديد الإنكار عليه، واتهامه بمخالفة الإجماع، واتباعه غير سبيل المؤمنين، إلى آخر ما عرَفناه من قائمة الاتهامات السوداء.

حتى حاكمه علماء زمنه من أجلها، وتسبَّبوا في دخوله السجن عدَّة مرات، حتى انتهى أمره ـ رضي الله عنه ـ بموته في السجن.

هذا مع أنَّه لم يذهب إلا إلى العودة بالطلاق إلى ما كان عليه في عهد رسول الله ﷺ، وعهد أبي بكر، وصدر من خلافة عمر. وأثبت هو ـ كما أثبت تلميذه ابن القيم ـ أنه لم يخرق إجماعًا، وأن القرون المختلفة لم يزل فيها مَن يذهب هذا المذهب. وهو أن طلاق المرأة ثلاثًا بلفظة واحدة، أو في مجلس واحد، يقع طلقة واحدة.

والآن في عصرنا، أصبحت هذه الآراء في فقه الأسرة وفي أمر الطلاق، هي طوق النجاة من انهيار الأسرة وتشتيتها، بسبب تبنِّي الأحكام التقليدية المشهورة في شأن الأسرة، حيث يخرج الرجل من بيته وهو على تمام الوفاق مع امرأته، ثم يحدث له نزاع مع رجل في الشارع أو المكتب أو المصنع أو الحقل، أو غير ذلك، فيحلف بالطلاق ثلاثًا ليفعلن كذا، ثم لا يفعل، فيعود إلى بيته وقد وجد امرأته مطلَّقة بالثلاث، بائنة بينونة كبرى، لا تحلُّ له حتى تنكح زوجًا غيره.

ومثل ذلك: إيقاع طلاق السكران، وطلاق الغضبان، والطلاق البدعي (أي طلاق الحائض)، وطلاق المرأة في طهر مسها فيه، وهو طلاق محرم، ويأثم فاعله عند الجمهور، ولكنه يقع. وكذلك الطلاق الذي أريد به الحمل على شيء أو المنع منه، (أي اتِّخــاذه يمينـًا). كلُّ هذه الأنواع من الطلاق كانت سببًا في هـدم الأسـرة، وكلٌّ من الزوجين لا يريد هدمها. إنما يهدمها المفتي على رأسيهما رغمًا عنهما، بما يتبناه من حكم إيقاع الطلاق.

ولقد تبنَّى آراء ابن تيمية كثير من العلماء في عصرنا، منهم الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر في زمنه، في مشروعه الذي قدَّمه لإصلاح قانون الأحوال الشخصية في مصر، ومنهم العلَّامة الفقيه الكبير مصطفى الزرقا، ومعه عدد من كبار الفقهاء، في مصر وسورية، في قانونهم لأحوال الأسرة،

الذي أعدُّوه أيام وحدة مصر وسورية، ولم يقدَّر له أن يتمَّ في عهد الوحدة، ولكن أتمَّه المشايخ العلماء، وصدر بعد ذلك في كتاب.

وكثير من أهل الفتوى من دعاة الإصلاح والتجديد قد اعتمدوا على آراء ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، مثل العلامة رشيد رضا، والعلامة محمود شلتوت، والعلامة أحمد شاكر، والعلامة محمد أبو زهرة، والعلامة عبد الله بن زيد المحمود، والعلامة مصطفى السباعي، وغيرهم، رحمهم الله.

وكذلك اعتمدت قوانين الأسرة أو الأحوال الشخصية في عدد من البلاد العربية آراء ابن تيمية ومدرسته سبيلًا للإصلاح والتجديد.

ومَن قرأ ما كتبه الإمامان ابن تيمية وابن القيم في كتبهما، ولا سيما في مجموع الفتاوى لابن تيمية، وخصوصًا «إقامة الدليل على بطلان التحليل» وغيرها، وما كتبه ابن القيم في «إعلام الموقعين»، وفي «إغاثة اللهفان»، وفي «زاد المعاد»، وفي «تهذيب سنن أبي داود»: يتبيَّن له ـ إذا كان من أهل الإنصاف ـ أن الشيخين كانا على حقٍّ، وأنهما من العلم ورسوخه بمكان.

ومَن نظر في كتب المذاهب المتبوعة، وما فيها من اختلاف داخل المذهب الواحد، وتعدُّد الأقوال، وترجيحات بعضها على بعض، واختلاف هذه الترجيحات من زمن إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، فكم من رأي اعتبر ضعيفًا ومهجورًا أو شاذًّا في عصر ما، جاء من صحَّح الضعيف، أو شهر المهجور، أو نصر الشاذَّ، فانتقل به من رتبة إلى رتبة.

وقد لمستُ هذا في كلِّ المذاهب، وهو أمر منطقي وطبيعي، فمع الالتزام باتباع المذهب، لا يخلو المذهب من عقول تعمل وتجتهد داخل المذهب، وفي هذا الإطار تمارس اجتهادها في التصحيح والترجيح داخل روايات المذهب أو أقواله.

وقد رأينا لابن تيمية اجتهادات واختيارات كثيرة جدًّا، تجسَّد اجتهاده في كثير من القضايا، وهو ـ مع هذا ـ لم يخرج من دائرة المذهب الحنبلي. لأنه كان يجد لاجتهاده رواية في المذهب، ولم يضطر أن يخرج منه إلا في مسائل محدودة جدًّا. رغم أن الرجل يعتبر من أهل الاجتهاد المطلق بلا ريب.

فتاوى في عصرنا اعتبرت شاذة ثم قُبلت

وفي عصرنا لاحظنا فتاوى اعتُبرت في وقت من الأوقات شاذة، وقاومها أكثر العلماء، ونقدوا أصحابها نقدًا عنيفًا أو طعنوا فيهم، ثم بعد مرور السنين وجدت مَن ينصرها ويتبنَّاها، ويرجع إليها، لمَّا لمس الناس الحاجة إليها، وأنها ترفع عنهم الحرج والإصر، وتريد بهم اليسر، ولا تريد بهم العسر، وتحقِّق لهم المصلحة، وتدرأ عنهم المفسدة.

فتوى ابن محمود في رمي الجمرات قبل الزوال

وأذكر من هذا: عددًا من فتاوى علَّامة قطر الشيخ عبد الله بن زيد المحمود، رئيس المحاكم الشرعية والشئون الدينية، مثل رسالته القديمة «يسر الإسلام في أحكام حجِّ بيت الله الحرام»، التي تعرَّض فيها لمسألة «الرَّمي قبل الزوال»، وذلك مما يقرب من ستين عامًا، ذهب فيها إلى جواز الرمي طوال اليوم صباحًا ومساءً، مؤيِّدًا قوله بأدلَّة من النقل والعقل، ومن النصوص وقواعد الشرع، ومقاصد الدين مستأنسًا بمَن سبق إلى هذا القول من أئمة السلف، مثل عطاء بن أبي رباح، الذي كان يقال إنه أعلم أهل عصره في المناسك، ولا غرو فهو فقيه مكة. ومثله طاووس بن كيسان، فقيه اليمن، وكلاهما من أصحاب ابن عباس حبر الأمة.

قال: وجزم بجوازه الرافعي، أحد شيخي مذهب الشَّافعي، وحقَّقه الأسنوي، وزعم أنَّه المعروف مذهبًا.

وأجازه أبو حنيفة للمتعجل يوم النفرة، وهي رواية عن الإمام أحمد ساقها في «الفروع» بصيغة الجزم. قال في «الإنصاف»: وجوَّز ابن الجوزي الرمي قبل الزوال.

وقد أفاض الشيخ في الاستدلال بآيات الكتاب، في التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، وبأحاديث الرسول ﷺ، في التخفيف عن ذوي الأعذار، وفي أحاديثه ﷺ، حين سُئل عن التقديم والتأخير في أعمال يوم النحر، وكان جوابه: «افعل، ولا حرج».

ثمَّ قال في ختام رسالته: وجوَّز ابن الجوزي الرمي قبل الـزَّوال، وقال في «الواضح»: ويجوز الرمي بعد طلوع الشَّمس في الأيام الثَّلاثة. وجزم به الزَّركشي.

ونقل في «بداية المجتهد» عن أبي جعفر محمد بن علي، أنه قال: رمي الجمار من طلوع الشمس. وروى الدارقطني، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنَّ رسول الله ﷺ، أرخص للرعاة أن يرموا جمارهم بالليل أو أية ساعة من النهار[1]. قال الموفق في كتابه «الكافي»: وكلُّ ذي عذر من مرض أو خوف على نفسه أو ماله، كالرعاة في هذا، لأنهم في معناهم. قال: فيرمون كلَّ يوم في الليلة المستقبلة. قال في الإنصاف: وهذا هو الصواب. وقاله في «الإقناع» و«المنتهى»، وهو المذهب.

فعُلم من هذه الأقوال: أن للعلماء المتقدِّمين مجالًا في الاجتهاد في القضية، وأنَّهم قد استباحوا الإفتاء بالتوسعة، فمنهم مَن قال بجواز الرمي قبل الزوال مطلقًا، أي سواء كان بعذر أو غير عذر، ومنهم مَن قال بجوازه لحاجة التعجيل، ومنهم من قال بجوازه لكلِّ ذي عذر، كما هو الظاهر من المذهب، فمتى أُجيز لذوي الأعذار في صريح المذهب أن يرموا جمارهم في أيَّة ساعة شاءوا من ليل أو نهار، فلا شكَّ أن العذر الحاصل للناس في هذا الزمان، من مشقَّة الزحام، والخوف من السقوط تحت الأقدام، أشد وآكد من كلِّ عذر، فيدخل به جميع الناس في الجواز، بنصوص القرآن والسنة وصريح المذهب، والنبي ﷺ، ما سُئِل يوم العيد ولا في أيام التشريق عن شيء من التقديم والتأخير إلا قال: «افعل، ولا حرج». فلو وجد وقت نهي غير قابل للرمي أمام السائلين لحذَّرهم منه، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، فسكوته عن تحديد وقته هو من الدليل الواضح على سَعته، والحمد لله الذي جعل هذا التحديد من قول مَن ليسوا معصومين عن الخطأ، ولم يكن من كلام مَن لا ينطق عن الهوى. فإن الحلال ما أحلَّه الله ورسوله، والحرام ما حرَّمه الله ورسوله، والدين ما شرعه الله ورسوله، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عفوه، واحمدوا الله على عافيته: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:١٩٥]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]. اهـ.

وقد رفض علماء الرياض هذه الرسالة حين ظهرت، وعارضوها بشدَّة، وطلبوا من الشيخ أن يحضر إلى الرياض ليناقشوه، أو قل: ليحاكموه، وشدَّدوا عليه أن يرجع

(١) رواه أبو داود في المناسك (١٩٧٥)، والترمذي في الحج (٩٥٤)، والنسائي في المناسك (٣٠٦٨)، وابن ماجه (٣٠٣٦)، والدارقطني في الحج (٢٧١٦)، عن عاصم بن عدي.

عن رأيه، ويبدو أن الشيخ أظهر موافقته لهم مكرهًا، ثم لما رجع إلى قطر كتب لهم رسالة مطوَّلة بحقيقة رأيه، وأنه متمسِّك به.

لا وجه لاعتبار هذه الفتوى شاذة

وأعتقد أنه لا وجه لاعتبار هذه الفتوى شاذَّة، فهي لم تصادم نصًّا من كتاب أو سنَّة، ولا قاعدة شرعية متَّفقًا عليها، ولا إجماعًا، ولا قياسًا صحيحًا، كلُّ ما قالوه: أنَّها خالفت فعل الرسول ﷺ. وقد قال: «خذوا عنِّي مناسككم». وما أخذناه عنه ﷺ، منه الركن والواجب والمندوب. وفعله عليه الصلاة والسلام، لا يدلُّ على الوجوب، بل على مجرَّد المشروعية، وقد رمى جمرة العقبة يوم العيد قبل الزوال، ورمى بعد ذلك بعد الزوال، وكلٌّ سُنَّة.

وجوابه لمَن سأله عن التقديم والتأخير في أعمال يوم النحر: «افعل، ولا حرج». يدلُّ على أهمية التيسير في أمور الحج.

ولا يخالف هذا القول الإجماع، بل هو قول ثلاثة من أئمة التابعين: عطاء، وطاووس، وأبي جعفر الباقر.

وتقتضيه المصلحة، بل الضرورة، التي نعيشها هذه السنين، ضرورة الزِّحام الهائل الذي لم تعرفه الأمة من قبل.

واليوم، بعد أن صدَّقت الأيام ما توقَّعه الشيخ من كثرة الزِّحام، حتى وصل عدد الحجاج إلى ثلاثة ملايين، وربما أكثر، وبعد أن وقع الناس قتلى عند رمي الجمرات في عدد من السنين، عاد الأكثرون إلى رأي الشيخ، ولم يعد هناك حرج من الفتوى به، والدفاع عن صحته، وأصبحت وزارة الحج السعودية تفوِّج الحجاج، أي تقسِّمهم أفواجًا أفواجًا، ابتداءً من الصباح، حتى لا يتزاحموا في وقت واحد.

وبهذا عادت الفتوى الشاذَّة مقبولة لدى الناس، والحمد لله ربِّ العالمين.

إحرام ركاب الطائرة من جدة

وللشيخ ابن محمود رسائل أخرى، خالفه فيها مَن خالف، واعتبرها بعضهم

شاذة، منها رسالة حول جواز إحرام ركاب الطائرات بعد نزولهم إلى جدة. حيث اعتبر الشيخ أن المواقيت المكانية التي اعتبرها النبي ﷺ، إنما هي مواقيت أرضية. ولم تكن في زمن النبي ﷺ، طائرات جوية، حتى تدخل في الاعتبار. فما كان محاذيًا لهذه المواقيت في البرِّ معتبر، أما في الجو فهو إلحاق بعيد، ولا سيما أن الطائرات تكون مكتظَّة بالركاب، والخلع واللبس فيها لا يخلو من مشقَّة وحرج. فلا مانع من تأخير الإحرام إلى جدة.

ومما يؤيِّد قول الشيخ: أن المالكية يجيزون لركَّاب السفن في البحر أن يؤخِّروا إحرامهم إلى أن ينزلوا بالبرِّ، مثل القادمين من إفريقيا، ومن مصر. فإحرامهم بعد نزولهم مشروع وقد نصُّوا عليه.

ومثل ذلك: رسالة الشيخ في تفضيل الصدقة بثمن الأضحية على التضحية عن الميت، قائلًا: إن الأصل في الضحية هو التوسعة على الأحياء.

ومثل رسالته «حجر ثمود ليس حجرًا محجورًا».

فكلُّ هذه الآراء، نفر منها الكثيرون عند ظهورها، واعتبروها في نظرهم فتاوى أو اجتهادات شاذَّة، وما لبثت أن أمست مقبولة، نظرًا لحاجة الناس إليها، فهي تمثِّل التيسير والتخفيف، الذي يحبُّه الله تعالى لعباده، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

بعض فتاوانا في فقه الأقليات

ومن الفتاوى التي اعتبرها بعض الناس شاذة: بعض فتاوانا في فقه الأقليات، وهو ما تبناه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وصدرت عنه عدة فتاوى بالإجماع أو بالأغلبية، مثل بقاء المرأة مع زوجها الكتابي إذا أسلمت وهو باقٍ على دينه.

ومثل توريث المسلم من أبويه غير المسلمين، على خلاف رأي الجمهور.

ومثل شراء المسلم في أوروبا وأمريكا ونحوها بيتًا لسكناه عن طريق البنك الربوي، إذا لم يكن يملك بيتًا، ولم يتيسر شراؤه بغير ذلك، وكان في حاجة إليه.

والفتويان الأوليان، ربما يظن بعض الناس أنهما خارجتان عن الإجماع، ولذا وصفهما من وصفهما بالشذوذ.

وهذا ناشئ من قلة الاطلاع على تراث الأمة الغني، وكل امرئ يحكم بحسب علمه، ولا يحكم على من عنده علم لم يطلع هو عليه، ولهذا كان من القواعد المقررة عند علماء الأمة: مَنْ حفظ حجةٌ على من لم يحفظ. والعلم بحرٌ لا ساحل له. وليس في العلم كبيرٌ. وفوق كل ذي علم عليم. وسبحان من أحاط بكل شيء علمًا.

إسلام المرأة وزوجها باق على دينه

في قضيَّة المرأة إذا أسلمت وزوجها باقٍ على دينه، ذكر الإمام ابن القيم فيها تسعة أقوال في كتابه: «أحكام أهل الذمة».

وأورد أخونا وزميلنا في المجلس الأوروبي للإفتاء الشيخ عبد الله الجديع ثلاثة عشر قولًا في المسألة، أوردها بأسانيدها، بعد أن فحص الأسانيد ونقدها ومحصها.

منها ما ورد عن الصحابة، ومنها عن التابعين، ومنها عمن بعدهم.

فأما الصحابة: فعمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم.

وأما التابعون فمنهم: النخعي والشعبي والحسن البصري والزهري.

وأما من بعد هؤلاء: فحماد بن أبي سليمان، شيخ أبي حنيفة.

تعقيب على تحقيق الإمام ابن القيم

في الواقع، كان ما ذكره ابن القيم عندي «فتحًا» ـ بالنسبة لي ـ في المسألة، التي كنا نحسبها من مسائل الإجماع، بل نعتبره إجماعًا نظريًا من أئمة المذاهب الفقهية، مقترنًا بالعمل المستمر من جانب الأمة الإسلامية، والإجماع إذا اقترن بالعمل ازداد قوة ورسوخًا.

ثم تبين لي أن هذا الإجماع صحيح وثابت بالنظر إلى تزويج المسلمة من غير المسلم ابتداء، فهذا حرام مقطوع به، ولم يقل به فقيه قط، لا من المذاهب الأربعة، أو

الثمانية، أو من خارج المذاهب، فهو إجماع نظري وعملي معًا، وهو ثابت ومستقر بيقين.

أما الذي ذكر المحقق ابن القيم فيه الخلاف، فهو فيما إذا كانت المرأة غير المسلمة متزوجة أصلًا من غير مسلم، وشرح الله صدرها للإسلام، فأسلمت، ولم يسلم زوجها، فهذه هي التي حدث فيها الخلاف، وذكر ابن القيم هذه الأقوال التسعة.

وهذا ما دفعني إلى أن أرجع إلى المصادر الأساسية التي استمد منها ابن القيم هذه الأقوال، وهي الأصول والمصنفات التي عنيت بنقل أقوال الصحابة رضي الله عنهم وتابعيهم بإحسان، وتلاميذهم من سلف الأمة، في خير القرون، المفضلة بأحاديث رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1].

وهذه الأصول مثل مصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت٢١١هـ)، ومصنف ابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، ومؤلفات أبي جعفر الطحاوي(٣٢١هـ)، والسنن الكبرى للبيهقي (ت٤٥٨هـ)، فماذا قالت هذه المصادر؟

عودة إلى فتاوى الصحابة والتابعين خارج المذاهب

روى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن علي رضي الله عنه في شأن امرأة اليهودي أو النصراني إذا أسلمت، كان أحق ببضعها، لأن له عهدًا[2].

وفي رواية أخرى عند ابن أبي شيبة عنه: هو أحق بها ما داما في دار الهجرة. يعني في دار هجرتها[3].

وروى عبد الرزاق بسنده عنه قال: هو أحق بها ما لم يخرجها من مصرها[4].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في الشهادات (٢٦٥٢)، ومسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣٣)، كما رواه أحمد (٣٥٩٤)، والترمذي في المناقب (٣٨٥٩)، والنسائي في الكبرى في القضاء (٥٩٨٧)، وابن ماجه في الأحكام (٢٣٦٢)، عن ابن مسعود بلفظ: خير الناس قرني ثم الذين يلونهم....

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠١)، بتحقيق مختار الندوي نشر الدار السلفية بالهند (بومباي).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٢)، ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٦٠): «هو أحق بنكاحها، ما كانت في دار هجرتها».

(٤) مصنف عبد الرزاق (١٠٠٨٤)، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي نشر المكتب الإسلامي - بيروت.

وروى بسنده عن الحكم: أن هانئ بن قبيصة الشيباني ـ وكان نصرانيًا ـ كان عنده أربع نسوة، فأسلمن، فكتب عمر بن الخطاب: أن يقررن عنده[1].

وهذا واضح في أن عمر رضي الله عنه يجيز للمرأة أن تقر عند زوجها الكتابي.

وروى أيضًا بسنده عن عبد الله بن يزيد الخطمي، أن عمر كتب: تُخيرن[2]. (أي بين البقاء مع الزوج والفراق).

وروى هذه القصة عبد الرزاق عن الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة، ولم يسلم زوجها، فكتب فيها عمر بن الخطاب: أن خيروها، فإن شاءت فارقته، وإن شاءت قرت عنده[3].

ومعناها: أنه وكل الأمر إلى اختيار المرأة، إن شاءت بقيت عند زوجها، وإن شاءت انفصلت عنه.

ومثله ما رواه ابن أبي شيبة بسنده عن الحسن: أن نصرانية أسلمت تحت نصراني، فأرادوا أن ينزعوها منه، فرجعوا إلى عمر فخيرها[4].

وروى ابن أبي شيبة بسنده أيضًا عن إبراهيم (النخعي) قال: يقران على نكاحهما[5].

وروى عنه عبد الرزاق بسنده قال: هو أحق بها ما لم يخرجها من دار هجرتها[6].

وهذا هو نفس ما رُوي عن علي رضي الله عنه.

وروى ابن أبي شيبة عن الشعبي قال: هو أحق بها ما كانت في المصر (أي في مصرها)[7].

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٦).
(٢) المصدر السابق (١٨٣٠٣).
(٣) مصنف عبد الرزاق (١٠٠٨٣).
(٤) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٧).
(٥) المصدر السابق (١٨٣٠٥).
(٦) الأثر من مصنف عبد الرزاق (١٠٠٨٥).
(٧) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٤).

فهذا قول علي رضي الله عنه لم يختلف عنه: أن الرجل الكتابي (من يهودي أو نصراني) أحق بزوجته إذا أسلمت، ما لم يخرجها من مصرها، أو من دار هجرتها، وجاء في بعض الروايات: لأن له عهدًا. يقصد: عهد الذمة.

وقول عمر رضي الله عنه في أكثر من رواية: أن المرأة تقر عند زوجها، أو تخير بين بقائها وبين تركه ومفارقته.

ولم يخالف ذلك إلا رواية عن عمر في قصة الرجل التغلبي الذي عرض عليه الإسلام، فأبى، وانتزع منه امرأته. وفي بعض الروايات: أنه قال لعمر: لم أَدَعْ هذا إلا استحياء من العرب أن يقولوا: إنما أسلم على بضع امرأة! ففرق عمر بينهما[1]. وحتى هذه الزيادة ضعفها ابن حزم وغيره؛ لأنها من طريق داود بن كردوس، وهو مجهول، كما قال الذهبي في «الميزان»: لم يرو عنه غير السفاح بن مطر وهو مجهول الحال كذلك.

ولعل هذا من عمر رضي الله عنه ـ إذا تساهلنا في قبول الرواية ـ يدلنا على أن الإمام أو القاضي لديه فسحة في مثل هذا الأمر، فيمكنه أن يقر المرأة عند زوجها أو يخيرها، أو يفرق بينهما إن رأى في ذلك المصلحة. وخصوصًا إذا رفعت إليه القضية، كما في هذه الواقعة.

ولعل هذا من عمر أيضًا يؤيد قول ابن شهاب الزهري: هما على نكاحهما، ما لم يفرق بينهما سلطان.

ويتحدث أخونا الشيخ عبد الله الجديع عن «فقه هذه الرواية» في بحثه حديثًا جيدًا فيقول: فعلى فرض ثبوتها عن عمر، فإن منطوقها دلَّ على أن المرأة إذا أسلمت ولم يسلم زوجها؛ رفعت أمرها إلى السلطان، فيدعوه إلى الإسلام، فإن أبى أن يسلم، فللسلطان أن يفرق بينهما إذا رأى ذلك.

ومما يلاحظ فيها: أن عقد الزواج لا ينفسخ بمجرد إسلام الزوجة، فهناك ترك عمر ـ وهو السلطان ـ لها الخيار في المكث عند زوجها الكافر، أو تركه، وهنا قضى بالتفريق بينهما بعدما طُلب منه النظرُ في ذلك، فلم يكن إسلامها هو الفاصل.

وتحرير الفارق بين القصتين: أن الأولى لم تطلب فيها الزوجة ولا أولياؤها من

---

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي (٣/ ٢٥٩).

السلطان التفريق بينهما، وإنما أراد الناس أن يَنزعوها من زوجها، فرحل أهلها إلى عمر ـ كما في رواية الحسن البصري ـ فخيرها عمر، وفي هذه القصة كانت المرأة أو ذووها قد رفعوا الأمر بأنفسهم إلى السلطان راغبين في قضائه، فرأى التفريق عند إباء الزوج الإسلامَ، قضاء برغبة الزوجة، وهذا متناسق مع ما تقدم، فإن الشريعة تعطي الحق للزوجة إذا أسلمت أن تفارق زوجها المشرك إذا شاءت.

وفيه: أن إسلام الزوجة دون الزوج من الأسباب المسوغة لفسخ عقد النكاح.

وفيه: أن عقد الزواج بينهما ينتقل من لازم إلى جائز(١).

ميراث المسلم من غير المسلم

ومثل ذلك توريث المسلم من أبيه أو أمه أو قريبه غير المسلم. وقد يظن بعض الناس أن الإجماع منعقد على منع ذلك، لحديث: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»(٢). ولما هو معروف ومحفوظ من أن أحد موانع الميراث؛ اختلاف الدين. وقال في ذلك الناظم:

ويَمْنَـعُ الفتى مِنَ المِيرَاثِ ... واحِـدةٌ مِـنْ عِـلَلٍ ثَـلاثِ

قَتْــل ورقّ واخْتِـلاف دِينِ ... فافهَمْ فليـس الظنُّ كاليقِينِ

ولكن الباحث إذا اطلع على كتب السنن والآثار والمصنفات فيها، وكتب الفقه المقارن: وجد في المسألة اختلافًا منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم.

ولا بأس أن أنقل هنا: ما أجبت به عن سؤال في هذه القضية من كتابي «في فقه الأقليات المسلمة»، بل يحسن بي أن أنقل السؤال أيضًا، قبل الجواب؛ لأنه يلقي ضوءًا على الإجابة:

الســؤال

أنا رجل هداني الله للإسلام منذ أكثر من عشر سنوات، وأسرتي أسرة مسيحية

---

(١) **المجلة العلمية للمجلس** الأوروبي للإفتاء والبحوث، ذو القعدة ١٤٢٣هـ يناير ٢٠٠٣م. ص ١٠٧.

(٢) **رواه الجماعة: البخاري** (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤)، وأبو داود (٢٩٠٩)، والترمذي (٢١٠٧)، **والنسائي في الكبرى** (٦٣٣٧)، وابن ماجه (٢٧٢٩) جميعهم في الفرائض، عن أسامة بن زيد.

بريطانية الجنسية، وقد حاولتُ دعوتَهم وتحبيب الإسلام إليهم، طوال هذه السنين، ولكن الله لم يشرح صدورهم للإسلام، وبقوا على مسيحيتهم، وقد ماتت أمي منذ سنوات، وكان لي منها ميراث قليل، ولكني رفضت أخذه، بناء على أن المسلم لا يرث الكافر، كما أن الكافر لا يرث المسلم.

والآن مات أبي وترك مالًا كثيرًا، وتركة كبيرة، وأنا وارثه الوحيد، والقوانين السائدة تجعل هذه التركة أو هذا الميراث كلَّه من حقِّي.

فهل أرفض هذه التركة الكبيرة وأَدَعها لغير المسلمين ينتفعون بها، وهي ملكي وحقِّي قانونًا، وأنا في حاجة إليها، لأنفق منها على نفسي، وعلى أسرتي المسلمة: زوجتي وأطفالي، وأوسِّع بها على إخواني المسلمين، وهم أحوج ما يكونون إلى المساعدة، وأساهم منها في المشروعات الإسلامية النافعة والكثيرة، والتي تفتقر إلى التمويل، فلا تجده؟

مسلم من بريطانيا

الجـــواب

جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن المسلم لا يرث الكافر، كما أن الكافر لا يرث المسلم، وأن اختلاف الملَّة أو الدين مانع من الميراث. واستدلُّوا بالحديث المتَّفق عليه: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[1].

والحديث الآخر: «لا يتوارث أهل ملَّتين شتَّى»[2].

وهذا الرأي مروي عن الخلفاء الراشدين، وإليه ذهب الأئمة الأربعة، وهو قول عامَّة الفقهاء، وعليه العمل، كما قال ابن قدامة[3].

ورُوي عن عمر ومعاذ ومعاوية رضي الله عنهم: أنهم ورَّثوا المسلم من الكافر،

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أحمد في المسند (٦٨٤٤) وقال مخرجوه: صحيح لغيره وهذا إسناد حسن. وابن ماجه (٢٧٣١) وقال الألباني: حسن صحيح، والنسائي في الكبرى (٦٣٥٠) كلاهما في الفرائض، والطبراني في المعجم الأوسط (٦٣٢٣)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٣) المغني (١٤/ ٦٠).

ولم يورِّثوا الكافر من المسلم. وحُكي ذلك عن محمد ابن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد بن المسيب، ومسروق، وعبد الله بن مغفل، والشعبي، ويحيى بن يعمر، وإسحاق.

ورُوي أن يحيى بن يعمر اختصم إليه أَخَوَان: يهودي ومسلم، في ميراث أخ لهما كافر، فورَّث المسلم، واحتجَّ لقوله بتوريث المسلم من الكافر، فقال: حدثني أبو الأسود أن رجلًا حدَّثه، أن معاذًا حدَّثه، أن رسول الله ﷺ قال: «الإسلام يزيد ولا ينقص»[1]. يعني: أن الإسلام يكون سببًا لزيادة الخير لمعتنقه، ولا يكون سبب حرمان ونقص له.

ويمكن أن يذكر هنا أيضًا حديث: «الإسلام يَعْلُو ولا يُعْلَى»[2].

وكذلك لأننا ننكح نساءهم، ولا ينكحون نساءنا، فكذلك نرثهم ولا يرثوننا.

وأنا أرجِّح هذا الرأي، وإن لم يقُل به الجمهور، وأرى أن الإسلام لا يقف عقبة في سبيل خير أو نفع يأتي للمسلم، يستعين به على توحيد الله تعالى وطاعته، ونصرة دينه الحقِّ، والأصل في المال أن يرصد لطاعة الله تعالى لا لمعصيته، وأولى الناس به هم المؤمنون، فإذا سمحت الأنظمة الوضعية لهم بمال أو تركة، فلا ينبغي أن نحرمهم منها، ونَدَعها لأهل الكفر يستمتعون بها في أوجه قد تكون محرَّمة أو مرصودة لضررنا.

وأما حديث: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». فنؤوله بما أوَّل به الحنفية حديث: «لا يقتل مسلم بكافر»[3]. وهو أن المراد بالكافر: الحربي. فالمسلم لا يرث الحربي ـ المحارب للمسلمين بالفعل ـ لانقطاع الصلة بينهما.

---

(١) رواه أحمد في المسند (٢٢٠٠٥) وقال مخرجوه: إسناده ضعيف لانقطاعه. وأبو داود في الفرائض (٢٩١٢)، وضعفه الألباني، والطبراني (٢٠/ ١٦٢)، والبيهقي في الفرائض (٦/ ٢٥٤) وقال: وهذا رجل مجهول فهو منقطع، عن معاذ بن جبل.

(٢) رواه الدارقطني في السنن كتاب النكاح (٣/ ٢٥٢)، والبيهقي في الكبرى كتاب اللقطة (٦/ ٢٠٥)، عن عائذ بن عمرو المزني، وحسَّنه الألباني في إرواء الغليل (١٢٦٨). وله شاهد من حديث معاذ بلفظ: «الإسلام يزيد ولا ينقص» وهو الحديث السابق، وعلَّقه البخاري في صحيحه موقوفًا على ابن عباس (١/ ٤٤٩)، وصحَّحه ابن حجر في الفتح (٩/ ٤٢١)، ووصله الطحاوي موقوفًا في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٥٧).

(٣) رواه البخاري في العلم (١١١)، وأحمد في المسند (٥٩٩)، والترمذي في الديات (١٤١٢)، والنسائي في القسامة (٤٧٤٤)، وابن ماجه في الديات (٢٦٥٨)، عن علي.

ترجيح ابن تيمية وابن القيم

هذا، وقد عرض الإمام ابن القيم لهذه القضية ـ ميراث المسلم من الكافر ـ في كتابه «أحكام أهل الذمَّة» وأشبع القول فيها، ورجَّح هذا القول، ونقل عن شيخه ابن تيمية ما كفى وشفى.

قال رحمه الله: «وأما توريث المسلم من الكافر، فاختلف فيه السلف، فذهب كثير منهم إلى أنه لا يرث، كما لا يرث الكافر المسلم: وهذا هو المعروف عند الأئمة الأربعة وأتباعهم. وقالت طائفة منهم: بل يرث المسلم الكافر، دون العكس. وهذا قول معاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، ومحمد ابن الحنفية، ومحمد بن علي بن الحسين (أبي جعفر الباقر)، وسعيد بن المسيب، ومسروق بن الأجدع، وعبد الله بن مغفل، ويحيى بن يعمر، وإسحاق بن راهويه. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.

قالوا: نرثهم ولا يرثوننا، كما ننكح نساءهم ولا ينكحون نساءنا.

والذين منعوا الميراث: عمدتهم الحديث المتَّفق عليه: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[1]. وهو عمدة من منع ميراث المنافق الزنديق، وميراث المرتد. قال شيخنا (يعني: ابن تيمية): وقد ثبت بالسنة المتواترة أن النبي ﷺ كان يجري الزنادقة المنافقين في الأحكام الظاهرة مجرى المسلمين، فيرثون ويُورَثون.

وقد مات عبد الله بن أبيٍّ وغيره ممَّن شهد القرآن بنفاقهم، ونُهي الرسول ﷺ عن الصلاة عليه، والاستغفار له، ووَرِثَهم وَرَثَتهم المؤمنون: كما ورث عبد الله بن أبيٍّ ابنُه، ولم يأخذ النبي ﷺ من تركة أحد من المنافقين شيئًا، ولا جعل شيئًا من ذلك فيئًا، بل أعطاه لورثتهم وهذا أمر معلوم بيقين.

فعلم أن الميراث: مداره على النصرة الظاهرة، لا على إيمان القلوب والموالاة الباطنة. والمنافقون في الظاهر ينصرون المسلمين على أعدائهم، وإن كانوا من وجه آخر يفعلون خلاف ذلك. فالميراث مبناه على الأمور الظاهرة، لا على ما في القلوب.

وأما المرتد، فالمعروف عن الصحابة مثل علي وابن مسعود: أن ماله لورثته

---

(١) رواه الجماعة: البخاري (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤)، وأبو داود (٢٩٠٩)، والترمذي (٢١٠٧)، والنسائي في الكبرى (٦٣٣٧)، وابن ماجه (٢٧٢٩) جميعهم في الفرائض، عن أسامة بن زيد.

من المسلمين أيضًا. ولم يدخلوه في قوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر». وهذا هو الصحيح.

وأما أهل الذمة، فمَن قال بقول معاذ ومعاوية ومَن وافقهما يقول: قولُ النبي ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر»، المراد به الحربي لا المنافق، ولا المرتد، ولا الذمي: فإن لفظ «الكافر»، وإن كان قد يعمُّ كلَّ كافر، فقد يأتي لفظه والمراد به بعض أنواع الكفار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٤٠]، فهنا لم يدخل المنافقون في لفظ «الكافرين». وكذلك المرتد، فالفقهاء لا يدخلونه في لفظ «الكافر» عند الإطلاق. ولهذا يقولون: إذا أسلم الكافر لم يقضِ ما فاته من الصلاة، وإذا أسلم المرتد ففيه قولان.

وقد حمل طائفة من العلماء قول النبي ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر»، على الحربي دون الذمِّي؛ ولا ريب أن حمل قوله: «لا يرث المسلم الكافر»، على الحربي أولى وأقرب محملًا، فإن في توريث المسلمين منهم ترغيبًا في الإسلام لمَن أراد الدخول فيه من أهل الذمَّة، فإن كثيرًا منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئًا. وقد سمعنا ذلك من غير واحد منهم شفاهًا؛ فإذا علم أن إسلامه لا يُسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام، و«صارت» رغبته فيه قوية. وهذا وحده كافٍ في التخصيص. وهم يخصِّصون العموم بما هو دون ذلك بكثير، فإن هذه مصلحة ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرُّفاته؛ وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس هذا مما يخالف الأصول، فإن أهل الذمَّة إنما ينصرهم ويقاتل عنهم المسلمون، ويفتدون أسراهم، والميراث يستحقُّ بالنصرة، فيرثهم المسلمون، وهم لا ينصرون المسلمين فلا يرثونهم: فإن أصل الميراث ليس هو بموالاة القلوب؛ ولو كان هذا معتبرًا فيه: كان المنافقون لا يرثون ولا يورثون. وقد مضت السنة بأنهم يرثون ويورثون.

وأما المرتد فيرثه المسلمون، وأما هو فإن مات له ميت مسلم في زمن الردة، ومات مرتدًا لم يرثه؛ لأنه لم يكن ناصرًا له. وإن عاد إلى الإسلام قبل قسمة الميراث فهذا فيه نزاع بين الناس. وظاهر مذهب أحمد: أن الكافر الأصلي والمرتد إذا أسلما قبل قسمة الميراث ورثا، كما هو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين. وهذا يؤيد هذا الأصل، فإن هذا فيه ترغيب في الإسلام.

قال شيخنا: ومما يؤيد القول بأن المسلم يرث الذمي ولا يرثه، أن الاعتبار في الإرث بالمناصرة، والمانع هو المحاربة. ولهذا قال أكثر الفقهاء: إن الذمي لا يرث الحربي، وقد قال تعالى في الدية: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فالمقتول ـ إن كان مسلمًا ـ فديته لأهله، وإن كان من أهل الميثاق فديته لأهله، وإن كان من قوم عدو للمسلمين فلا دية له: لأن أهله عدو للمسلمين وليسوا بمعاهدين، فلا يعطون ديته. ولو كانوا معاهدين لأعطوا الدية.

ولهذا لا يرث هؤلاء المسلمين، فإنهم ليس بينهم وبينهم إيمان ولا أمان.

قال المورثون: القاتل يحرم الميراث لأجل التهمة، ومعاقبة له بنقيض قصده. وهنا علة الميراث: الإنعام، واختلاف الدين لا يكون من علله.

وهذه المسائل الثلاث من محاسن الشريعة: وهي توريث من أسلم على ميراث قبل قسمته؛ وتوريث المعتق عبده الكافر بالولاء؛ وتوريث المسلم قريبه الذمي، وهي مسألة نزاع، بين الصحابة والتابعين، وأما المسألتان الأخيرتان فلم يعلم عن الصحابة فيهما نزاع، بل المنقول عنهم التوريث.

قال شيخنا: «والتوريث في هذه المسائل على وفق أصول الشرع، فإن المسلمين لهم إنعام وحق على أهل الذمة بحقن دمائهم، والقتال عنهم، وحفظ دمائهم وأموالهم، وفداء أسراهم. فالمسلمون ينفعونهم وينصرونهم ويدفعون عنهم: فهم أولى بميراثهم من الكفار. والذين منعوا الميراث قالوا: مبناه على الموالاة: وهي منقطعة بين المسلم والكافر، فأجابهم الآخرون بأنه ليس مبناه على الموالاة الباطنة التي توجب الثواب في الآخرة، فإنه ثابت بين المسلمين وبين أعظم أعدائهم، وهم المنافقون الذين قال الله فيهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]. فولاية القلوب ليست هي المشروطة في الميراث، وإنما هو بالتناصر، والمسلمون ينصرون أهل الذمة فيرثونهم، ولا ينصرهم أهل الذمة فلا يرثونهم. والله أعلم»[1] اهـ.

ويمكن اعتبار هذا الميراث من باب الوصية من الأب المتوفَّى لولده، والوصية من الكافر للمسلم، ومن المسلم للكافر غير الحربي: جائزة بلا إشكال، وعندهم يجوز للإنسان أن يوصي بماله كله، ولو لكلبه! فلابنه أولى.

---

(١) انظر: أحكام أهل الذمة (٨/ ٨٦٥ ـ ٨٧١).

على أنا لو أخذنا بقول الجمهور الذين لا يورثون المسلم من غير المسلم، لوجب علينا أن نقول لهذا المسلم الذي مات أبوه: خذ هذا المال الذي أوجبه لك القانون من تركة أبيك، ولا تأخذ منه لنفسك إلا بقدر ما تحتاج إليه لنفقتك ونفقة أسرتك، ودع الباقي لوجوه الخير والبر التي يحتاج إليها المسلمون وما أكثرها، وما أحوجهم إليها كما قلت في رسالتك. ولا تدع هذا المال للحكومة، فقد يعطونها لجمعيات تنصيرية ونحوها.

وهذا على نحو ما أفتينا به في المال المكتسب من حرام، مثل فوائد البنوك ونحوها، فقد أفتينا وأفتت بعض المجامع الفقهية، بعدم جواز تركه للبنك الربوي، ولا سيما في البلاد الأجنبية، ووجوب أخذه لا لينتفع به، بل ليصرفه في سبيل الخير ومصالح المسلمين. وبالله التوفيق.

شراء المنازل بقرض بنكي ربوي للمسلمين في غير بلاد الإسلام

ومن الفتاوى التي تذكر هنا في «فقه الأقليات»: فتوى المجلس الأوربي للإفتاء حول شراء المنازل عن طريق البنك الربوي، فقد نظر المجلس في القضية التي عمَّت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها، وهي قضية المنازل التي تشترى بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية.

وقد قُدمت إلى المجلس عدة أوراق في الموضوع ما بين مؤيد ومعارض، قرئت على المجلس، ثم ناقشها جميع الأعضاء مناقشة مستفيضة، انتهى بعدها المجلس بأغلبية أعضائه إلى ما يلي:

* يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا، وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التي تؤذن بحرب من الله ورسوله، ويؤكد ما قررته المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هي الربا الحرام.

* يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية، التي لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، مثل «بيع المرابحة» الذي تستخدمه البنوك الإسلامية، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك.

* كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية؛ لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعًا، مثل «بيع التقسيط» الذي يزاد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل، فإن هذا سيجلب لهم عددًا كبيرًا من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة، وهو ما يجري به العمل في بعض الأقطار الأوروبية، وقد رأينا عددًا من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعًا لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية، كما في البحرين وغيرها.

* ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك؛ لتعديل سلوكها مع المسلمين.

وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسرًا في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكّنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين:

المرتكز الأول: قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»: وهي قاعدة متفق عليها، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع، منها قوله تعالى، في سورة الأنعام: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الآية: ١١٩]، ومنها قوله تعالى، في نفس السورة بعد ذكر محرمات الأطعمة: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الآية: ١٤٥]، ومما قرره الفقهاء هنا أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، وخصوصًا إذا كانت عامة.

والحاجة هي التي إذا لم تتحقق يكون المسلم في حرج وإن كان يستطيع أن يعيش، بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن، كما في قوله تعالى، في سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الآية: ٧٨]، وفي سورة المائدة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [الآية: ٦].

والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه، بحيث يكون سكنًا له حقًّا.

وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، فإنه لم ينس القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها، هي أن «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»، فلم يجز تملك البيوت للتجارة ونحوها.

والمسكن ولا شك ضرورة للفرد المسلم وللأسرة المسلمة، وقد امتن الله بذلك على عباده حين قال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا﴾ [النحل: ٨٠]، وجعل النبي ﷺ، السكن الواسع عنصرًا من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة، والمسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم، ولا يشعره بالأمان، وإن كان يكلف المسلم كثيرًا بما يدفعه لغير المسلم، ويظل سنوات وسنوات يدفع أجرته ولا يملك منه حجرًا واحدًا، ومع هذا يظل المسلم عرضة للطرد من هذا المسكن إذا كثر عياله أو كثر ضيوفه، كما أنه إذا كبرت سنه أو قل دخله أو انقطع يصبح عرضة لأن يرمى به في الطريق.

وتملُّك المسكن يكفي المسلم هذا الهم، كما أنه يمكنه أن يختار المسكن قريبًا من المسجد، والمركز الإسلامي، والمدرسة الإسلامية، ويهيئ فرصة للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها عسى أن تنشئ لها مجتمعًا إسلاميًّا صغيرًا داخل المجتمع الكبير، فيتعارف فيه أبناؤهم، وتقوى روابطهم، ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام وقيمه. كما أن هذا يمكّن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية، ما دام مملوكًا له.

وهناك إلى جانب هذه الحالة الفردية لكل مسلم، الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام، وهي تتمثل في تحسين أحوالهم المعيشية، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلًا للانتماء إلى خير أمة أُخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرفة للإسلام أمام غير المسلمين، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم، ليقوموا بواجب الدعوة ويساهموا في بناء المجتمع العام، وهذا يقتضي ألا يظل المسلم يكد وينصب طول عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه، أو نشر دعوته.

المرتكز الثاني: هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن

الشيباني، وهو المُفْتَى بـه في المذهب الحنفي، وكذلك سفيان الثـوري وإبراهيـم النخعي، وهو رواية عن أحمـد بن حنبـل، ورجحها ابن تيمية فيما ذكره بعض الحنابلة: من جواز التعامل بالربا وغيره من العقود الفاسدة، بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام.

ويرجح الأخذ بهذا المذهب هنا عدة اعتبارات، منها:

١ ـ أن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلَّق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، ولا يكلِّف اللـه نفسًا إلا وسـعها، وتحريـم الربـا هو من هذه الأحكام التي تتعلَّق بهوية المجتمع، وفلسفة الدولة، واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي.

وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا، مثل أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلَّق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث، وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور، ولـم يستطع بحال إقامة دينه فيها لوجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلًا.

٢ ـ أن المسلم إذا لـم يتعامل بهذه العقود الفاسدة ـ ومنها عقد الربا ـ في دار القوم، سيؤدي ذلك بالمسلم إلى أن يكون التزامه بالإسلام سببًا لضعفه اقتصاديًّا، وخسارته ماليًّا، والمفروض أن الإسلام يقوي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضره، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم بحديث: «الإسلام يزيد ولا ينقص»[(١)]، أي يزيد المسلم ولا ينقصه، ومثله حديث: «الإسلام يعلو ولا يُعلى»[(٢)]، وهو إذا لـم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم، سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب منه، ولا يأخذ مقابله، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم، ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم، فعليه الغُرم دائمًا وليس له الغُنْم، وبهذا يظل المسلم أبدًا مظلومًا ماليًّا، بسبب التزامه بالإسلام! والإسلام لا يقصد أبدًا إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به، وأن يتركه في غير دار الإسلام، لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه، في حين يحرم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة، والمعترف بها عندهم.

وما يقال من أن مذهب الحنفية إنما يجيز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء؛ لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء، وهم لا يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة إلا بشرطين:

الأول: أن يكون فيها منفعة للمسلم.

والثاني: ألا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم.

فالجواب: أن هذا غير مسلم، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في «السير الكبير»، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد، إذ به يتملك المنزل في النهاية إلى جوار الإعفاءات الضريبية وغيرها من المكاسب.

وقد أكد المسلمون الذين يعيشون في هذه الديار بالسماع المباشر منهم وبالمراسلة: أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحيانًا تكون أقل.

ومعنى هذا أننا إذا حرَّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك حرَمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته، وهو من الحاجات الأصلية للإنسان كما يعبر الفقهاء، وربما يظل عشرين أو ثلاثين سنة أو أكثر، يدفع إيجارًا شهريًّا أو سنويًّا، ولا يملك شيئًا، على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة ـ وربما أقل ـ أن يملك البيت.

فلو لم يكن هذا التعامل جائزًا على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه، لكان جائزًا عند الجميع للحاجة التي تنزل أحيانًا منزلة الضرورة، في إباحة المحظور بها.

ولا سيما أن المسلم هنا، إنما يُؤكِل الربا ولا يَأكُلُه، أي هو يعطي الفائدة ولا يأخذها، والأصل في التحريم مُنْصَبٌ على «أكل الربا» كما نطقت به آيات القرآن، إنما حرم الإيكال سدًّا للذريعة، كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد.

ومن المعلوم أن أكل الربا المحرم لا يجوز بحال، أما إيكاله (بمعنى إعطاء الفائدة) فيجوز للحاجة، وقد نصَّ على ذلك الفقهاء، وأجازوا الاستقراض بالربا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال.

ومن القواعد الشهيرة هنا: أن «ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة»[١].

فتوى اللجنة العامة بالكويت

وهناك فتاوى شاركت المجلس الأوربي في إجازة هذا التعامل، مثل فتوى الكويت؛ هذه الفتوى صدرت من الهيئة العامة للفتوى في الكويت (لجنة الأمور العامة) جوابًا على استفسار قدمه أحد الأساتذة العاملين في مجال الدعوة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد طوي اسمه من الفتوى حسب المتبع عند تقديم صورة منها لغير السائل، وتاريخ الفتوى ١٥ شوال ١٤٠٥هـ الموافق ٢/ ٧/ ١٩٨٥م، وقد تم الحصول على صورة منها مصادق عليها من مدير مكتب الإفتاء، وفيما يلي نصها:

نص فتوى الهيئة العامة للفتوى بالكويت

«فقد حضر إلى لجنة الأمور العامة في الهيئة العامة للفتوى في جلستها المنعقدة صباح يوم الخميس ٢٥ رمضان ١٤٠٥هـ الموافق ١٣/ ٦/ ١٩٨٥م، وقدم الاستفتاء الآتي: «ما الحكم الشرعي في شراء بيت في أمريكا بقرض من البنك يجر فائدة؟». والمعلوم في هذه المسألة أن المشتري يخصم له من حساب الضرائب بنسبة ما يتحمل من الفائدة، ولأعط لذلك مثلًا: فأنا قد اشتريت بيتًا في شهر يونيو ١٩٨٥م بمبلغ ٢٨٠ ألف دولار على أن يدفع سنويًّا مبلغ ٤٥ ألف دولار وفاء لثمن البيت وسداد فوائد القرض، وأن يترتب عليَّ مبلغ ٤٠ ألف دولار للضريبة الاتحادية، ولكن بما أنني اشتريت البيت بقرض من البنك فإن الواجب دفعه عليّ هو ما بين خمسة وسبعة آلاف دولار وحسب، لأن الربا يخصم لي من قسط البيت. فهل يجوز لي أن أشتري البيت في أمريكا بمثل هذا القرض؟ وأقدم إليكم هذه الملحوظات بصدد ذلك:

---

(١) انظر قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (المجموعتان الأولى والثانية) ص ١٤٦ ـ ١٥٣.

ـ إن عامة البيوت المستأجرة قد اشتريت بقرض من البنك.

ـ إذا كان المستأجر ذا أسرة صغيرة يسعه أن يستأجر شقة اليوم، فإنه لا يسعه أن يجد ذلك لو كان ذا أسرة كبيرة، وهو يضطر لشراء بيت آنذاك، بأن يقترض من البنك وإلا فقد يلقي بأسرته في أحضان الشارع.

أجابت اللجنة: إن الظروف والملابسات المحيطة بهذه القضية بالنسبة للمسلمين المتواجدين في تلك البلاد، وفي غيبة البدائل المشروعة من قبل مؤسسة مالية تبيع بالأقساط، تجعل هناك شبه ضرورة، وهو ما يسميه الفقهاء «الحاجة العامة التي تنزل منزل الضرورة»، ولذلك ترى اللجنة بأنه يجوز الإقدام على شراء البيت في أمريكا بقرض من البنك يجر فائدة في هذه الظروف بسبب الحاجة العامة المنزلة منزلة الضرورة، وذلك إلى أن تتحقق البدائل المشروعة، ويجب السعي الحثيث لنجاح المشاريع المطروحة للبدائل المشروعة، والله أعلم»(1).

هذه فتوى اللجنة العلمية الكويتية، وهي مكونة من عدد من العلماء الذين لا يمكن لأحد أن يشكك في علمهم أو دينهم، وقد أسسوا فتواهم على قاعدة فقهية معروفة ومقررة لدى أهل العلم من المذاهب المختلفة، وقد ذكرها السيوطي الشافعي وابن نجيم الحنفي، كلاهما في كتابه «الأشباه والنظائر» وهي قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» أي تنزل منزلتها في إباحة المحظور بها، وإباحة المحظورات بسبب الضرورات متفق عليه، وهو معلوم بنص القرآن الصريح عليه في خمس آيات من كتاب الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وإنما جعل العلماء الحاجة ملحقة بالضرورة لأحاديث ثبتت عن النبي ﷺ، مثل إباحته لبعض أصحابه لبس الحرير بعد ما حرمه على الرجال لحكة أصابتهم، فقدر هذه الحاجة وأباح لهم ما حرمه على غيرهم. وكذلك نهاهم عن الجلوس في الطرقات فقالوا: يا رسول الله إنما هي مجالسنا ما لنا منها بد. فقدر حاجتهم تلك وأجاز لهم الجلوس بشروط وضوابط، خلاصتها: أن يعطوا الطريق حقه.

---

(١) فتاوى الهيئة العامة للفتوى بالكويت: فتوى رقم ٤٢ ع/ ٨٥.

فتوى العلامة مصطفى الزرقا

ومن الفتاوى المجيزة لهذا التعامل فتوى العلامة الشيخ مصطفى الزرقا، وقد سمعت فتواه شخصيًّا منه شفاهًا، عندما لقيته في أمريكا في السبعينيات من القرن العشرين، وكنت مخالفًا له في ذلك الوقت، ثم سجل ذلك في فتاواه، التي شرفني بتقديمها. وقد أسس الشيخ رحمه الله هذه الفتوى اعتمادًا على المفتى به في المذهب الحنفي، وهو رأي الإمام الأعظم أبي حنيفة وصاحبه محمد، خلافًا لأبي يوسف. وقد أشار الشيخ منصفًا إلى أنه خلاف ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، ولكنه رأي في مذهب معتبر، وقد دعت الحاجة إلى الإفتاء به، وقد تعرض العلامة الشيخ الزرقا رحمه الله لهذه القضية في خمس فتاوى له نشرت في «فتاواه» من ص ٦١٤ إلى ص ٦٢٦، وأجاب عددًا من الإخوة الأفاضل الذين سألوه عن الموضوع وهم الصابوني، والكيلاني، والرفاعي، ورشاد خليل، وأناس آخرون من المقيمين في أمريكا وكندا لم يذكر أسماءهم. ونختار هنا الفتوى الصادرة في ٤/ ٦/ ١٤١٨هـ الموافق ٥/ ١٠/ ١٩٩٧م ـ وهي آخر الفتاوى المنشورة في كتابه ـ لأنها الأشمل في عرض القضية وشرح وجوه الاستدلال على حكمها.

نص فتوى الشيخ الزرقا

«قد كثر السؤال والاستفتاء من المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا عن حكم الاقتراض هناك من البنوك بفائدة ربوية لأجل شراء بيت للسكنى، ثم وفاء مبلغ القرض وفوائده مقسطًا لمدة طويلة، كعشرين أو خمس وعشرين سنة؟ على أن يملك البيت بعد وفاء القرض، وبذلك يحلون مشكلة السكنى بكلفة أقل مما لو أرادوا أن يستأجروا استئجارًا.

فالإنسان هناك لأجل سكناه إما أن يشتري بيتًا بثمن من عنده، وهذا نادر لغلاء البيوت، وإما أن يستأجر، وأجور البيوت باهظة، وإما أن يقترض من البنك بفائدة ربوية ثمن البيت، ويقسط الوفاء على مدة طويلة ـ كما ذكرنا ـ يملك البيت في نهايتها بعد الوفاء، والمعتاد في هذه الحالة أن قسط وفاء القرض وفائدته للبنك يكون أقل من بدل الإيجار لو استأجر، ومع ذلك يملك البيت في النهاية.

وبعد التأمل ومراجعة النصوص وجدت أن مذهب الإمام أبي حنيفة وصاحبه الإمام محمد بن الحسن في المسلم إذا دخل دار الحرب (أي بلادًا غير إسلامية) مستأمنًا بأمان منهم، يقتضي جواز هذا الاقتراض بفائدة ربوية للمسلم المقيم هناك لأجل شراء بيت لسكناه، إذا كان الواقع هناك كما هو مبين في الصورة.

فإن مذهب أبي حنيفة وصاحبه الإمام محمد أن من دخل دار الحرب مستأمنًا (أي بإذن منهم) يحل له من أموالهم ما يبذلونه له برضاهم دون خيانة منه، ولو كان بسبب محرم في الإسلام كالربا بأن يأخذه منهم، وإعطاؤهم الربا أوفر لمال المسلم، كما في الصورة المسئول عنها لما دخل في الموضوع شراء البيت ثم امتلاكه في نهاية الوفاء يجب أن ينعكس الحكم، لأن الحكم يدور مع علته ثبوتًا وانتفاء، حيث أصبح القرض مع فائدته أوفر لمال المسلم، من الاستئجار الذي يخرج به المستأجر في النهاية صفر اليدين لم يملك شيئًا وبقي البيت لصاحبه المؤجر.

لذلك فالعبرة للنتيجة في الحالتين أيهما أوفر لمال المسلم في دار الحرب. ولا شك أن طريقة الاقتراض من البنك الربوي بفائدة هي الأوفر لماله بمقتضى مذهب أبي حنيفة، وعليه فيكون ذلك جائزًا ولا سيما في حق العاجز عن شراء البيت من ماله.

هذا بقطع النظر عن الضرائب التي توفرها حالة القرض من البنك، لأن الشراء من ماله أو الاستئجار يترتب فيهما ضرائب عالية على المشتري والمستأجر هناك.

وليس المراد بدار الحرب في اصطلاح الحنفية بأن يكونوا في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين، بل المراد بدار الحرب أنها غير إسلامية، بل مستقلة غير داخلة تحت سلطة الإسلام».

وفي فتوى أخرى أضاف الشيخ العلامة رحمه الله هذه العبارة:

«أما من يقولون لكم من رجال العصر: إن الفوائد المصرفية ليست ربًا، فهذا ليس فقط كلامًا فارغًا وجهلًا، بل هو ضلال وتضليل، فإن الفوائد المصرفية هي عين الربا المحرم لا شبهة فيها».

فتوى شاركت فيها قد تدخل في الشذوذ

وهناك فتوى شاركت فيها مع بعض الإخوة، قد تدخل في باب الشذوذ، إذ إنها لم تصوِّر الواقع تصورًا صحيحًا كما يراه الكثيرون.

هذه الفتوى لم يوجه سؤالها إليَّ أساسًا، وإنما وجهه أخونا العالم الأصولي المعروف الدكتور طه جابر العلواني، من أمريكا التي يعيش فيها، ويرأس «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن، وجامعة العلوم الاجتماعية الإسلامية، ومجلس الفقه الإسلامي، وقد وجه هذا الاستفتاء عندما وقع حادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م الشهير الذي ضرب فيه برجان بنيويورك، ووزارة الدفاع في واشنطن وغيرها، وكان وقع الحدث هائلًا على الناس في العالم كله، وبالأخص على المسلمين في داخل أمريكا.

كان على العلواني في مجلسه الفقهي أن يجيب هو عن السؤال، فأهل مكة أدرى بشعابها، ولكنه أراد أن يبرأ من التبعة ويتحملها غيره، فوجه السؤال إلى صديقنا د. محمد سليم العوا. وطلب منه أن يستشير إخوانه الذين من حوله حول وضع الجنود المسلمين الأمريكيين الذين يعملون في الجيش الأمريكي: هل يستقيلون من عملهم أو يبقون فيه؟ وبخاصة أنهم يتوقعون أن يكلفوا بالاشتراك في حروب قد تشنها أمريكا على بعض بلاد المسلمين، وحينئذ قد يتورطون في قتل مسلم لا ذنب له.

والذي يُخشى من وراء الاستقالة: أنها إذا قدمت بصورة جماعية أو شبه جماعية، كأن يتقدم عدة آلاف مرة واحدة، قد يُظن أن المسلمين لا يكنون أي ولاء لأوطانهم التي ينتمون إليها، وأن ولاءهم إنما هو لدينهم وحده، وإذا تعارض الأمران قدم الولاء للدين.

وهذا التصور إذا شاع يضر بالمسلمين، ويجعلهم طائفة شبه معزولة أو معادية لوطنها في نظر الأكثرية المخالفة.

استشار الدكتور العوا إخوانه من أهل العلم والرأي في الموضوع: المستشار طارق البشري، والأستاذ فهمي هويدي، والدكتور هيثم الخياط، وكتبوا ردًّا على الفتوى يتضمن جواز بقاء الجنود المسلمين في مواقعهم في الجيش الأمريكي، وعدم استقالتهم منه، لما يترتب على الاستقالة الجماعية من مخاطر وآثار لا تُحمد عقباها.

وإذا كُلفوا بالمشاركة في حرب لشعب مسلم فعليهم ألا يعتذروا حتى لا يُتهموا في وطنيتهم، كما عليهم أن يجتهدوا ألا يبدأوا بقتل مسلم، إلا إذا اضطروا إلى ذلك، بحكم أنهم حينئذ في جيش له قيادته وواجباته.

إلى آخر ما ذُكر في هذه الفتوى، التي أرسلها الدكتور العوا إليَّ لأرى رأيي فيها، وأوقع عليها، وقد وافقت عليها في الجملة، بعد أن عدلت فيها بعض العبارات، وهذبت فيها بعض الجمل، مع الإبقاء على جوهرها.

وقد لامني بعض الأخوة لومًا شديدًا على موافقتي على هذه الفتوى، قائلين كيف توافق على أن يقاتل المسلمُ أخاه المسلم، ويضربه بالقنابل والصواريخ، وغير ذلك من الأسلحة المتطورة التي تملكها أمريكا؟

ولست في حاجة إلى أن نذكرك بالأحاديث الصحيحة الصريحة المتفق عليها، التي تجعل هذا القتال كفرًا، ومن أعمال الجاهلية.

والجيش الأمريكي يُعطي لكل جندي الحق أن يعتذر عن الاشتراك في حرب ما إذا كان ضميره غير مطمئن إلى هذه الحرب من الناحية الدينية والأخلاقية أو غيرها. فلم يعد الجندي المسلم مجبورًا على الاشتراك في الحرب.

وقد سمعنا منك مرارًا: أن الدين والوطن إذا تعارضا، قُدِّم الدين، فالولاء للدين مُقدَّمٌ على كل ولاء.

والقرآن الكريم صريح في ذلك كل الصراحة، وهو يقول: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وأرى أن موافقتي على هذه الفتوى التي أقرها عدد من الإخوة الفضلاء المشغولين بالشأن الإسلامي، والشأن العالمي، مردها إلى عدم معرفتي معرفة كاملة وواضحة بالواقع الأمريكي، وأن من حق الجندي في الجيش أن يعتذر عن عدم مشاركته

في الحرب ولا حرج عليه، وإن كنت هنا أود أن أضيف أمرًا آخر غير رفع الحرج عن الشخص في ذاته، وهو ألا تُضار الجماعة كلها بهذه المواقف، وخصوصًا إذا تكررت أو اتخذت صورة جماعية. فهذا احتراز مهم. ولعل هذا الأمر هو ما دفعني إلى الموافقة على الفتوى، فهي مرهونة بوقتها وظروفها.

(٥)
لماذا يقع الشذوذ في الفتوى؟

ومن المباحث المهمة هنا: معرفة أسباب الوقوع في الشذوذ، فإن هذه المعرفة ضرورية إذا أردنا أن نعالج هذا الشذوذ بعد ذلك.

والمتأمل في الفتاوى الشاذة ـ على اختلافها في موضوعاتها ومُصْدريها ودوافعها ـ يجد أن وراء وقوعها أسبابًا، يدركها الراسخون في العلم، نجملها فيما يلي:

أولا: تصدي من ليس أهلًا للفتوى

أول هذه الأسباب: أن يتصدى للفتوى من ليس لها أهلًا. فهؤلاء يخلطون ويخبطون، لأنهم لا يستندون من العلم إلى ركن وثيق، ولا يعتصمون فيه بحبل متين، فيسألون عما لا يحسنون، ويفتون بغير علم، بل بمجرد الخرص والظن، والظن لا يغني من الحق شيئًا.

وهؤلاء هم الذين جاء فيهم حديث ابن عمرو المتفق عليه «اتخذوا رءوسًا جهالًا فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[١].

فالآفة هنا من قلة العلم، أي من ضعف التكوين العلمي للمفتي، فكم من متصدٍّ للفتوى في الفضائيات، والصحف وغيرها، وهو غير متمكن من علوم القرآن، وعلوم السنة، وأقوال الصحابة، وفقه الأئمة، وهذه كلها ضرورية للمفتي، وبجوار ذلك

(١) متفق عليه: رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣)، كلاهما في العلم، وأحمد في المسند (٦٥١١)، والترمذي في العلم (٢٦٥٢)، وابن ماجه في المقدمة (٥٢)، عن ابن عمر.

كله لابد أن يكون متمكنًا من اللغة العربية وعلومها حتى يستطيع أن يفهم النصوص العربية من القرآن والسنة، ويعرف الحقيقة والمجاز، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والظاهر والمؤول، وغيرها.

وقد شدد علماؤنا في الشروط العلمية التي يجب أن تتوافر في المفتي، نرى ذلك واضحًا فيما ذكره الإمام الشافعي، فيما رواه عنه الخطيب البغدادي في كتابه «الفقيه والمتفقه» قال: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلًا عارفًا بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيرًا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرًا باللغة، بصيرًا بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفًا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي»[١].

وقد أضاف الشافعي هنا أمرًا مهمًّا، وهو «القريحة» أو «الملكة» التي يقتدر بها على الاستنباط، فإذا لم يكن له هذه القريحة فليس له أن يفتي.

وقد تساهل الفقهاء المتأخرون في عصور التقليد، فخففوا في شروط القاضي والمفتي، نزولًا على حكم الضرورة، وتنازلوا عن شرط الاجتهاد، ولكنهم لم يتنازلوا عن الحد الأدنى، الذي يجب أن يتوافر في العالم، الذي يفتي الناس، ويقول: هذا حلال وهذا حرام، وهو التمكن من العلم الشرعي وخصوصًا الفقه وأصوله وأدواته من العربية.

وبعض الشباب المتعجلين يسارع بالفتوى، بمجرد أن يقرأ بعض كتب الحديث، دون أن يتمرس بالفقه وأصوله، ويعرف المجمع عليه والمختلف فيه، وقد قالوا: من لم يعرف اختلاف الفقهاء؛ لم تشم أنفه رائحة الفقه.

وبهذه الدراسة المتعمقة في كتب الفقه وكتب النوازل أو الفتاوى، تتكون له «ملكة الفقيه» أو «القريحة» التي ذكرها الشافعي، إذا كان لديه الاستعداد لذلك.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (١/ ٤٦).

قيل لابن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: إذا كان عالمًا بالأثر، بصيرًا بالرأي.

وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيرًا بالرأي، بصيرًا بالأثر.

قال العلامة ابن القيم: «يريد بالرأي: القياس الصحيح، والمعاني والعلل الصحيحة، التي علق الشارع بها الأحكام، وجعلها مؤثرة فيها طردًا وعكسًا»[1].

وتصدي الجهال المتعالمين للفتوى: داء قديم شكا منه علماؤنا السابقون، حتى بكى ربيعة شيخ الإمام مالك، ولما سئل عن سبب ذلك، قال: حدث في الإسلام أمر عظيم! استُفتي في دين الله من لا علم له. ولَبعض من يفتي اليوم أحق بالسجن من السُّراق! وصدق فيما قال؛ لأن السُّراق جنايتهم على المال ـ وهو عرض زائل ـ وهؤلاء جنايتهم على الدين وهو جوهر الوجود.

وقال بعضهم: «إن أحدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر».

ولقد رأيت بعض من يتصدرون للفتوى وهو لا يحسن أن يقرأ سطرًا من كتاب في الفقه أو الأصول، وهو يجول في الفضائيات ويصول.

والمدعون في حياتنا وفي مجتمعاتنا كثيرون، فمنهم من يدعي الاجتهاد ولا يملك أي شرط من شروطه، التي ذكرها الأصوليون، وتخصصه أبعد ما يكون عن العلوم الشرعية، ولا سيما الفقه وأصوله، ثم هو يتجرأ على الفتوى، ويفتي الناس في شهر رمضان بأن تدخين السجائر لا يفطّر؛ لأن التدخين ليس بأكل ولا شرب، والصيام إنما هو إمساك عن الطعام والشراب وإتيان النساء، ونسي أن الصيام هو الحرمان من الشهوات تقربًا إلى الله، والتدخين من أهم هذه الشهوات، حتى إن بعضهم يجوع ولا يترك السيجارة، وفي الحديث الصحيح عن الصائم المرضي عند الله: «يدع طعامه وشرابه وشهوته من أجلي». وهذا التدخين إحدى الشهوات، وهو يدخل عن طريق الفم كالطعام والشراب، وقد أجمع عليه المسلمون منذ ظهر التدخين إلى اليوم[2].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٤٦ـ ٤٧).

(٢) انظر ما قال جمال البنا من جواز التدخين للصائم في رمضان ونشرته الصحف.

ورأيت بعض إخواننا الطيبين من رجال المال والأعمال من كتب بحثًا وانتهى فيه إلى أن «الزكاة» التي يعرفها المسلمون، ويفهمون أنها إعطاء حصة من المال للمستحقين، هذا الفهم خاطئ من أساسه؛ لأن الزكاة التي وردت في القرآن تعني زكاة النفس، وتطهيرها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩]، ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤]، وأن الذي فرضه الله هو «الصدقة»، أما ما فهمته الأمة خلال أكثر من أربعة عشر قرنًا فهو خطأ.

الصحابة والتابعون وتابعوهم بإحسان، والمجتهدون والأئمة الأربعة أو الثمانية، وآلاف العلماء، والعباقرة من الفقهاء، والمفسرين والمحدثين والأصوليين وغيرهم، كلهم أخطأوا، حتى اكتشف هو هذا الخطأ واستدركه على الأمة كلها!![1]، مع أن كون «الزكاة» من أركان الإسلام الخمسة من المعلوم من الدين بالضرورة، وقد قاتل سيدنا أبو بكر القبائل التي امتنعت عن الزكاة، وقال قولته المشهورة: «والله لأقاتلنَّ من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ، لقاتلتهم عليه»[2].

وكلمة «إيتاء الزكاة» بمعنى إعطائها، تدل على أنها الزكاة المالية، ورد الكاتب ذلك بأن القرآن يقول: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٥٤]، ونحوها على أن ما يؤتى ليس دائمًا مالًا! وغفل عن أن هذا إيتاء الله تعالى، فهو سبحانه يؤتي الحكمة، ويؤتي الفضل، ويؤتي الملك، ويؤتي كل شيء، أما الإنسان فلا يؤتي الزكاة (بمعنى الطهرة) لغيره، إنما يكتسبها الإنسان بنفسه، ولذا قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤]، وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩].

هذا مع أن الإمام الماوردي قال في كتابه «الأحكام السلطانية»: الزكاة صدقة والصدقة زكاة، يفترق الاسم ويتفق المسمى[3].

---

(١) انظر ما كتبه الحاج سعيد بن أحمد آل لوتاه في دبي، رسالة بعنوان «تأملات في الفرق بين كلمة زكاة وكلمة صدقة».

(٢) رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٦٧٤١)، ومسلم في الإيمان (٢٩)، عن أبي هريرة.

(٣) الأحكام السلطانية (١/ ٢٠٢).

ثانيًا: عدم احترام التخصص

ومما يلحق بما سبق عدم احترام التخصص بدعوى: أنه لا احتكار في الدين، وهو من أسباب تصدي غير الشرعيين للفتوى، فهناك بعض الناس يرددون مقولة هي في نفسها حق، ولكن يراد بها باطل، كما قال علي ـ رضي الله تعالى عنه ـ في كلمة الخوارج: «لا حكم إلا لله».

هؤلاء يقولون: لا احتكار في الدين، ولا يوجد في الإسلام طبقة كهنوتية تحتكر الوساطة بين الله وعباده، وتفتح أبواب الجنة لمن تشاء، وتغلقها عن من تشاء، وكلمة «رجل الدين» مصطلح غير إسلامي، فكل مسلم رجل لدينه.

وكل هذا حق، فلا كهنوت في الإسلام ولا أحد يحتكر الوساطة بين الله وخلقه، ويستطيع كل مسلم من ذكر أو أنثى أن يعبد الله متى شاء، وأن يدعوه متى شاء، وأن يتوب إليه متى شاء، وأنَّى شاء، دون وسيط أو سمسار.

ولكن هذا شيء والفقه في الدين والتبحر فيه شيء آخر، فليس في الإسلام رجال دين (أي كهنوتيون) يمنحون صكوك الغفران لمن يشاءون، ويفتحون أبواب جهنم لمن يشاءون، ولكن هناك علماء دين متخصصون في فهمه وتفهيمه، متضلعون فيه بحيث يمكن أن يعلموه غيرهم، ولهذا حض القرآن الأمة على أن ينفر طائفة منها للتفقه في الدين، وكذلك استخدم القرآن كلمة النفر أو ما اشتق منها ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾، فهو ينفر لطلب العلم ويسافر من أجله، كما ينفر للجهاد، فكلاهما في سبيل الله، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وجاء في الحديث: «من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع»[1].

فهؤلاء درسوا القرآن وعلومه، والسنة وعلومها، والفقه وأصوله، والعقيدة والسلوك، لأن هؤلاء هم الذين أمر الله بسؤالهم حتى يؤخذ الدين منهم، وكانوا أهلًا لأن يُفقهوا الآخرين، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فكما

(١) رواه الترمذي في العلم (٢٦٤٧)، وقال: حديث حسن غريب ورواه بعضهم فلم يرفعه، والطبراني في الصغير (١/ ٢٣٤)، عن أنس بن مالك، وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب: حسن لغيره.

يسأل كل خبير في فنه وما برع فيه قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقال: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال جل وعلا: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. أمر الله الجاهل بالحكم أن يسأل العالِم به، وأمر العالم أن لا يكتم العلم عنه، بل يجيبه عن سؤاله، إذا لم يكن هناك سبب شرعي يمنعه عن الرد عليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُوْلَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٥٩، ١٦٠].

وقال ﷺ: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»[١]. والإسلام يُعلم المسلمين أن يحترموا التخصص في كل فن، وألا يمارسه غير أهله، ومن أقحم نفسه عليهم من الدخلاء وجب أن يتحمل المسئولية كاملة، كما في حديث: «من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن»[٢].

ثالثًا: التسرع في الفتوى

ومن ذلك: التسرع في الفتوى، والتعجل في الإجابة، وترك الأناة، والأناة من الرحمن، والعجلة من الشيطان، وكثيرًا ما يكون وراء ذلك علل نفسية، وأدواء خلقية، مثل حب الظهور ومراءاة الناس، وأن يظهر بمظهر من يعرف كل شيء، ولا يغيب عنه حكم، ولا يعجز عن إجابة سؤال.

وهو خلاف طبيعة البشر الذين خاطبهم الله في كتابه بقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

---

(١) رواه أحمد في المسند (٧٥٧١) وقال مخرّجوه: إسناده صحيح، ورواه أبو داود (٣٦٥٨) وابن ماجه.

(٢) رواه أبو داود في الديات (٣٩٧١)، والنسائي في القسامة (٧٠٣٤)، وابن ماجه في الطب (٣٥٩٥)، والحاكم في الطب (٤ / ٢١٢) وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

وقال الشاعر: «حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء».

ووصف الله تعالى الإنسان بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

ومهما يحصل الإنسان من العلم عن طريق هذه الأدوات: السمع، والبصر، والفؤاد، فلن يحصل منه إلا القليل.

ومن هنا كان من الدعاوى العريضة والجريئة: أن يزعم بعض الناس أنه لا يخفى عليه حكم من أحكام الشريعة، ولا يستعصي عليه سؤال، بل هذا مستحيل في العادة، ولهذا وصى الأئمة الكبار والصحابة العظام بالاعتصام بملاذ لا يستغني عنه عالم مهما علا كعبه في العلم، وهو قول: لا أدري. فمن أخطأ قول لا أدري، فقد أصيبت مقاتلُه.

ويكفينا أسوة في ذلك: سيد الخلق وأعلمهم محمد ﷺ، فقد كان يُسأل في بعض المسائل، ويتوقف فيها حتى يأتي الوحي بالجواب، كما فعل ذلك حين سُئل عن خير البقاع وشرها، فقال: «لا أدري، حتى أسأل جبريل» فجاء الجواب من جبريل: «خير البقاع المساجد، وشر البقاع الأسواق»[1].

وكذلك كان أصحابه ـ رضي الله تعالى عنهم ـ يتوقفون في الجواب، يفرون من الفتاوى، ويحيل بعضهم المستفتي إلى غيره، ثم غيره إلى غيره، حتى يعود إلى الأول كما حكى ذلك ابن أبي ليلي من التابعين.

وكان ابن مسعود يقول: إن الذي يفتي الناس في كل ما يستفتونه لمجنون!

ومن الأناة المطلوبة: أن يطيل المراجعة فيما سئل عنه، فقد يجيب بالمنع وبالتحريم، وربما كان له مخرج معتبر عند بعض العلماء، ولا مانع من استعمال بعض الحيل لإنقاذ بعض الناس الذين يستحقون هذا لضعفهم وحاجتهم إلى الرخصة.

---

(١) رواه الحاكم في البيوع (١/ ١٦٧) وصححه ووافقه الذهبي، وابن حبان في المساجد (١٥٩٩) وقال «الشيخ شعيب»: حديث حسن، رجاله ثقات، إلا أن عطاء بن السائب رمي بالاختلاط، وجرير بن عبد الحميد: ممن روى عنه بعد الاختلاط، وأخرجه البيهقي في «السنن» (٣/ ٦٥) وله شاهد صحيح في مسلم كتاب المساجد (١٠٧٦)، عن أبي هريرة.

قال ابن القيم: «وقد يبادر بالقول بالإباحة وأدلة التحريم تنادي عليه من كل جانب». أقول: كالذين يطلقون الفتوى بإباحة التدخين، رغم إجماع أطباء العالم على ضرره، وهو ضار بالجسم، ضار بالنفس والإرادة، ضار بالمال، ضار بالأسرة، ضار بالمجتمع، وهو نوع من الموت البطيء، قد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. وفي الحديث: «لا ضرر ولا ضرار»[١].

رابعًا: الإعجاب بالرأي

ومن أسباب ذلك: الإعجاب بالرأي، والاستبداد به، والإسراع بالإجابة دون مشاورة، وفي الأثر: ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار[٢].

وكان السلف من أهل العلم ـ رضوان الله عليهم ـ يشاور بعضهم بعضًا فيما يستفتى فيه، فيستنير برأي إخوانه، ولا يستبدّ برأيه وحده، ورأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد، وقد قال تعالى عن مجتمع المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وأولى الناس بتطبيق هذه الآية على أنفسهم هم أهل العلم الشرعي الملتزمون بالكتاب والسنة.

قال إسحاق بن راهويه: قال سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»[٣].

---

(١) رواه ابن ماجه في الأحكام (٢٣٤٠) عن عبادة بن الصامت، ورواه أحمد (٢٨٦٥) عن ابن عباس، وقال محققوه: إسناده حسن، وابن ماجه في الأحكام (٢٣٤١)، والطبراني في الأوسط (٤/ ١٢٨)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (١٨٩٥)، وفي صحيح الجامع (٧٥١٧) بمجموع طرقه وشواهده، وهو من أحاديث الأربعين النووية.

(٢) رواه الطبراني في الصغير (٢/ ١٧٥)، وفي الأوسط (٦/ ٣٦٥)، عن أنس، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الأوسط والصغير من طريق عبد السلام بن عبد القدوس وكلاهما ضعيف جدًّا (٨/ ١٨١)، وقال في الفتح: أخرجه الطبراني في الصغير بسند واه جدًّا (١٤/ ٢٨٢)، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة: موضوع (٢/ ٧٨)، والأولى اعتبار هذا القول حكمة مأثورة عن سلف الأمة، فإن فضل الاستخارة والاستشارة ثابت بالنصوص الصحيحة الصريحة من القرآن والسنة. ولهذا لم أقل: قال رسول الله، ولا قلت: في الحديث، وإنما قلت: في الأثر.

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٧٣).

وقد رأينا هذا في عهد أبي بكر وعمر: أنهما إذا نزلت بهما نازلة لا يعلمان لها حكمًا في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، جمعا رءوس الناس فاستشاروهم، فما أجمعوا عليه نزلوا عنده، وما اختلفوا فيه رجحوا بمرجح تراءى لهما.

خامسًا: اتباع الأهواء السياسية

لا نزاع في أن من أسباب انحراف الفتوى عن المنهج المستقيم، اتباع الهوى، فإن اتباع الهوى يصم ويعمي. قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، ولقد وصف الله تعالى المشركين بقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]. وذم آخرين بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦]. وقال الله تعالى يخاطب داود: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

ويستوي في ذلك أن يتبع هواه، أو يتبع أهواء الآخرين، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]

وخاطب خاتم رسله محمدًا فقال: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

وتأثير الهوى في الحاكم، مثل تأثيره في المفتي، إنه يضل كليهما عن سبيل الله، وسبيل الله هو طريق الهدى ودين الحق.

ولهذا نهى الله ورسوله عن طاعة من اتبع هواه، فقال: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨].

وقد رأينا ولمسنا في عصرنا وفي مجتمعاتنا: كيف تصدر بعض الفتاوى المنحرفة والشاذة، يلاحظ فيها أنها إنما صدرت، لتسير في ركاب سياسة معينة، ولإرضاء جهة معينة: ملك أو رئيس أو أمير.

فلمثل هؤلاء تجد أناسًا ممن يلبسون لبوس أهل العلم مستعدين بكل رضا

وارتياح لتفريخ فتاوى، لإشباع هوى السلطان، ومن حول السلطان، فيسارع المفتي في هواهم، ويسعى لإرضائهم، وإن لم تأته أوامر مباشرة، ولكنه يفهم بالتلميح قبل التصريح، وبالإشارة قبل العبارة، وكل لبيب بالإشارة يفهم.

فهذا من أسباب شذوذ الفتاوى في عصرنا، وخصوصًا ما له مساس بالسياسة، ومطالبها ومنعرجاتها.

وكثيرًا ما يقع في ذلك بعض الطيبين من العلماء، وإن لم يكونوا متهمين في دينهم، ولكن يؤثر عليهم الجو العام، والقرب من السلطان، فيجدون أنفسهم يدافعون عن سياسات أميرهم أو رئيسهم أو ملكهم، مبررين لأخطائها، مقوين لحججها، رادين على خصومها، وإن كان عوارها ظاهرًا للعيان.

ومن ذلك: موقف بعض العلماء الذين لا تتهمهم في دينهم من الصلح مع دولة الكيان الصهيوني، الذي رضيت به بعض البلاد العربية، فهيأت مناخًا نفسيًّا زين لبعض العلماء: أن يدوروا في هذا الفلك مع حكامهم، وأن يُسَوّقوا هذا الصلح ويؤيدوه بمستندات شرعية، مع ما يتضمنه هذا الصلح أو هذه الاتفاقيات من اعتراف بما اغتصبته إسرائيل من أرض فلسطين، بل معظم أرض فلسطين! وإقرار بشرعية ملكها لهذا الجزء المغتصب.

ولو كان الأمر أمر هدنة بإيقاف الحرب أو المقاومة فترة من الزمن، لأمكن القول بجواز ذلك، ولكن هذا النوع من المعاهدات أكبر من مجرد هدنة، إنه اعتراف رسمي بدولة العدو الصهيوني المسماة «إسرائيل»، وإقرار بما اغتصبته من أراض فلسطينية لم يكن لها فيها وجود قبل الحركة الصهيونية؛ فإنما استولوا عليه بالحديد والنار، وتحت أسنة رماح دولة الانتداب، وهي بريطانيا، التي حمت الهجرات الجماعية إلى فلسطين، وحرست المستوطنات أو المستعمرات اليهودية طيلة مدة الانتداب، ومكنتهم من تسليح أنفسهم، وحرمت على العرب ـ أهل البلاد ـ أن يمتلكوا أي سلاح يدافعون به عن أنفسهم وأرضهم وعرضهم.

وقد حاولوا التأثير على الخليفة العثماني السلطان عبد الحميد، ليعطيهم أي جزء من الأرض، فلم يفلحوا. وأبى الرجل أن يفرط في شبر من هذه الأرض، حتى مات رحمه الله.

سادسًا: الغلو في اعتبار المصلحة

ومن أسباب شذوذ الفتاوى في الاجتهاد المعاصر: الغلو في اعتبار المصلحة، إلى حد تقديمها على محكمات النصوص أحيانًا، وهذا ما جعل هؤلاء يحيون ذكر نجم الدين الطوفي، الذي قيل: إنه بالغ في تقدير المصلحة حتى قدمها على النص والإجماع[1]، وخالف في هذا كل من أخذ بالمصلحة من قبله ممن اعتبرها أصلًا ودليلًا، من المالكية ومن وافقهم، فهم لم يعتبروها إلا بشرط عدم معارضتها للنصوص والقواعد كما أشرنا، ومن ثم سموها «المصلحة المرسلة» أي المرسلة عن اعتبار الشارع لها أو إلغائه إياها.

وإن الدارس الذي يتأمل في المصالح التي اعتبرتها بعض الفتاوى المعاصرة المتعجلة، وتركت من أجلها النصوص، يجدها عند التحقيق مصالح وهمية لا حقيقية.

مصلحة إباحة الربا وهو إحدى الموبقات السبع

ومن ذلك المصلحة التي أراد بعضهم يومًا أن يحللوا بها الربا، وهو من الموبقات السبع، والذي آذن القرآن مرتكبيه بحرب من الله ورسوله.

فقد زعموا أن الاقتصاد عصب الحياة، والبنوك عصب الاقتصاد، والفوائد الربوية عصب البنوك، وهذا يوجب علينا أن نجتهد في تسويغ الفوائد بطريقة أو بأخرى. وهذا ما سقط فيه بعض الناس على اختلاف طرائقهم. فمنهم من لجأ إلى النصوص يفسرها قسرًا على ما يريد من تفسير، متعسفًا في الفهم والتأويل بغير حجة ولا بينة، كالذين استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، بأن الربا القليل الذي لا يبلغ أن يكون أضعافًا مضاعفة لا يدخل دائرة التحريم.

وقد رد على هؤلاء شيخنا العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله، في بحثه عن «الربا» الذي قدمه لمؤتمر باريس سنة ١٩٥١.

---

(١) قد بينا في كتابنا «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها» فصل «تعارض المصالح والنصوص»: أن الطوفي لم يقدم المصلحة إلا على النص الظني في ثبوته أو دلالته أو فيهما معًا، وأن النص القطعي لا يمكن أن يعارض مصلحة قطعية. وقد اتضح ذلك من كلام الطوفي نفسه.

وقال الشيخ: إن الضعف هو مثل الشيء، فإذا كان أضعافًا وأقل الجمع ثلاثة كان ثلاثة أضعاف، أي بلغة الحساب: ثلاثمائة في المائة، فإذا كانت هذه الأضعاف الثلاثة مضاعفة ـ ولو مرة واحدة ـ كانت ستمائة في المائة! فهل تريد الآية أن تقول: إن الربا المحرم هو ما وصل إلى هذه الأضعاف، وإلا فهو مباح؟!!

وهل يصل الربا في أي مكان في العالم إلى ستمائة في المائة؟

ومنهم من قال: إن الربا الذي حرمه القرآن الكريم، وتوعد عليه بأشد الوعيد إنما هو ربا الجاهلية، وهو مخالف لربا هذا العصر.

والصواب هنا ما قاله العلامة الشيخ أبو زهرة رحمه الله: «إن ربا القرآن هو كل زيادة في الدين في نظير الأجل». وهذا هو الربا الذي لا يشك فيه، كما قال الإمام أحمد، لأنه حرام بصريح نص القرآن: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

ومنهم من فرق بين ربا الاستهلاك، وربا الإنتاج والتجارة ونحو ذلك.

والحق أن النصوص المحرمة عامة تشمل النوعين جميعًا، ولم تفرق بينهما، وربا الجاهلية الذي عرفه أهل مكة كان أكثره للاستغلال والتجارة، كربا العباس وغيره، والإسلام يريد أن يتعاون رأس المال والعمل، على أن يشتركا في الربح والخسارة. والحكم هنا واضح بيِّن.

والحكمة أيضًا واضحة، كما ذكر أبو زهرة، وهي: أن تحريم الربا تنظيم اقتصادي لرأس المال المنتفع به ليعمل الناس جميعًا، ومن لم يستطع العمل قدم المال لمن يعمل.

ومنهم من لجأ إلى الضرورة بدعوى أن الحياة المعاصرة لا تستغني عن الفوائد. فقد غدت ضرورة اقتصادية، والضرورات تبيح المحظورات.

وهذا ما اتجه إليه شيخنا شلتوت رحمه الله حيث ذكر في «الفتاوى»:

«أن ضرورة الأفراد وضرورة الأمة كثيرًا ما تدعو إلى الاقتراض بالربح وأن الإثم مرفوع في هذه الحالة عن المقترض».

ومن فضل الله أن هذه التبريرات المختلفة التي ظهرت في وقت أصيب المسلمون فيه بالهزيمة النفسية أمام طغيان النظام الرأسمالي الغربي، وسيطرته على معظم العالم، لم تلبث أن ظهر عوارها، وانكشف وهنها، وتهافتها في مواجهة النقد العلمي الموضوعي، الذي قام به رجال مسلمون منصفون، كثير منهم من رجال الاقتصاد الوضعي ذاته.

ومن هؤلاء العلامة «أبو الأعلى المودودي» في كتابه عن «الربا»، والدكتور محمد عبد الله العربي، والشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز، والدكتور محمود أبو السعود، والدكتور عيسى عبده إبراهيم، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور أحمد النجار، والدكتور محمد نجاة الله الصديقي وغيرهم.

وقد أظهرت الدراسات الاقتصادية المحض: أن الربا لا يحمل في طيه أية مصلحة حقيقية للبشر مادية أو معنوية، بل وراءه الفساد والشر على مختلف الأصعدة: اقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا، وأخلاقيًّا[(١)].

وفوق ذلك كله أثبتت الدراسات الجادة أن في الإمكان إقامة بنوك بلا فوائد، ثم شهد الواقع - بتوفيق الله ثم بجهود المخلصين - بقيام بنوك إسلامية وشركات استثمارية إسلامية، تعمل على تطهير حياة المسلمين من الربا.

ولا ريب أن البشر إذا تركوا لتقدير مصالحهم وحدهم دون اهتداء بوحي الله، فلا غرو أن يضلوا الطريق، ويضخموا بعض المصالح على حساب أخرى أعظم منها وأبقى. أو يقدروا بعض المصالح غافلين عما تعقبه من مفاسد تفوقها، وتعفّي على آثارها. بل كثيرًا ما اعتبروا بعض المفاسد الكبيرة مصالح، لأن فيها تحقيق شهوة عارضة لهم، أو إشباع لذة عاجلة في حياتهم.

ولقد أثبتت الأزمة المالية العالمية الأخيرة هشاشة النظام الرأسمالي ووهن أسسه، وأنه يحمل بذور انهياره. ولا خلاص إلا بالإسلام ونظامه التوازني العادل.

وقد رأينا في عصرنا من أباحوا الزنا، وحمته قوانينهم وتقاليدهم، ورأينا من أباحوا الشذوذ الجنسي، وأجازوا للرجل أن يتزوج بالرجل، وللمرأة أن تتزوج بالمرأة، وبارك ذلك بعض آباء الكنائس من النصارى الغربيين!! على عكس ما جرت به سنة الله في الكون كله، من الجمع بين الشيء ومقابله، لا الشيء ومثله.

---

(١) انظر كتابنا «فوائد البنوك هي الربا الحرام». طبعة المكتب الإسلامي بيروت.

ورأينا من أباحوا الخمر والمسكرات، وحموا صناعتها وتجارتها، برغم ما يعلمون من أضرارها المادية والمعنوية على الفرد والأسرة والمجتمع.

نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة

ومن أعجب ما رأيته في هذا المقام هو تقدير المصالح الدينية بمحض الرأي القاصر، وإن عارضت النصوص الصريحة المُحكمة.

وأوضح مثال لذلك ما كتبه أحد المشاركين في ملتقى «الفكر الإسلامي» السابع عشر بالجزائر، وهو الأستاذ: ظافر القاسمي من سورية، وهو في الأصل أستاذ تاريخ، حيث اقترح نقل صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا من يوم الجمعة إلى يوم الأحد؛ ليجتمع على الصلاة عدد أكبر!! وهأنذا أنقل كلامه بنصه:

«وقعت لي حادثة غريبة أرى من الواجب أن أرويها: ذلك بأنه زارني في بيروت منذ بضع سنين، وفد من إخواني مسلمي أمريكا الشمالية، وهم من أصل عربي، وذكروا أن أكثرية المدينة التي يسكنونها أصبحت إسلامية، ولذلك لم يعد من معنى لبقاء الكنيسة الموجودة فيها، فطرحها أهلها بالمزاد العلني لبيعها، فاشتراها رجل من المسلمين ميسور وزوجته، وجعل الكنيسة مسجدًا جامعًا. وهم غير محتاجين إلى أحد، وإنما هم محتاجون للرأي الشرعي.

قالوا: لقد جهزنا المسجد الجامع بكل حاجاته، وعينّا إمامًا وخطيبًا للجمعة والعيدين، غير أن صلاة الجمعة لا يكاد يحضرها أحد؛ لانشغال الناس بأعمالهم، ولو جعلناها يوم الأحد لغص الجامع - على رحبه - بالمصلين.

أليس هذا الوضع الغريب جديرًا بأن يرجع فيه إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفي، الذي عالج موضوعًا هامًّا هو «رعاية المصلحة»؟ وإن لم نعتمد رأي الطوفي، أليس مهمًّا أن نجتهد في معنى قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار[1]» اهـ.

---

(١) رواه أحمد في المسند (٥٧١٦) عن ابن عمر، وقال محققوه: صحيح بطرقه وشواهده، وأبو داود في الأشربة (٣٦٧٤)، وابن ماجه في الأشربة (٣٣٨٠)، وقال الألباني في صحيح ابن ماجه: صحيح (٢٧٢٥).

ويبدو أن الكاتب لا يعرف أن الطوفي ـ على ما في جوانب من رأيه من شطط جعله موضع استنكار العلماء ـ قد استثنى العبادات والمقدرات، فلم يجعل لاعتبار المصلحة سبيلًا إليهما، وجعل المعتمد فيهما على النص. أما صاحبنا فلم يستثن شيئًا.

كما أن الطوفي لم يقدم المصلحة إلا على النص الظني في سنده أو في دلالته، أما النص القطعي ثبوتًا ودلالة فلا يقدم عليه شيء.

وقد ناقشنا الباحث في «الملتقى» وقلنا له: ماذا تسمي هذه الصلاة المقترحة: صلاة الجمعة أم صلاة الأحد؟ وماذا تصنع بالسورة التي سماها القرآن «سورة الجمعة»؟ أتغير اسمها وتجعلها سورة الأحد؟ وماذا تصنع مع الآية الكريمة في تلك السورة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]، أتضع بدل «يوم الجمعة» في الآية «يوم الأحد» أم تعتبر هذه الآية منسوخة؟ أم ماذا ترى؟

الواقع أن الاجتهاد لو تُرك بهذه الصورة، سيمضي بلا خطام ولا زمام! وسيخبط منتحلوه خبط العشواء، تارة إلى اليمين وتارة إلى اليسار.

وكثيرًا ما ينتهون ـ وهم ينتحلون دعوى المصلحة ـ إلى آراء ليس فيها أية مصلحة دينية ولا دنيوية، وليس فيها إلا الضرر والضرار: ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

إلغاء الرخص المشروعة لعدم الحاجة إليها فيما زعموا

وأنقل هنا أيضًا ما ذكره الكاتب السابق حول بعض الرخص الشرعية التي خفف الله بها عن المسافر، مثل قصر الصلاة الرباعية، ومثل الجمع بين الظهر والعصر، أو بين المغرب والعشاء. يقول في البحث ذاته، وفي الموضع نفسه:

«كذلك نرى أن السفر في هذه الأيام، هو غير السفر قبل أربعة عشر قرنًا، وربما قيل: إن الأسباب التي أدت إلى وضع أحكام لصلاة المسافر لم يعد لها من وجود».

«فإذا طبقنا الأحكام الأصولية التي وضعها الأئمة السابقون، ومنها: «أن الأحكام

الشرعية تدور مع أسبابها وجودًا وعدمًا» وجدنا أن القصر والجمع في الصلاة، لم يعد لهما من سبب عند المسافر.

هذه وغيرها، أمور تحتاج إلى اجتهاد على نحو يدعو إلى الالتزام الذاتي» اهـ.

والعجيب أن الكاتب استشهد هنا بما ينقض دعواه، ويهدم فكرته. وذكر أن الأحكام الأصولية التي وضعها السابقون أداروها على السبب أو العلة، فهي تدور مع أسبابها وجودًا وعدمًا.

وهذا صحيح، فالحكم على السبب أو العلة وليس على الحكمة.

والعلة وصف ظاهر منضبط، يمكن تحديده وتعريفه لكل مكلف. أما الحكمة فهي لا تنضبط.

فإذا نظرنا إلى أمر كالسفر، وجدنا أن الحكمة في شرعية الرخص فيه هي المشقة، وهذه لو رتبت عليها الأحكام لوجدنا في الناس من يحتمل أعظم المشقات ويجهد نفسه غاية الجهد، ولا يستعمل الرخصة، على حين تجد آخر لأدنى جهد يدعي أنه وجد المشقة.

لهذا نظر الأئمة إلى النصوص الـواردة فوجدوها تدير الأحكام على العلل والأسباب الظاهرة.

فالسبب أو العلة في رخص السفر هو السفر ذاته، وليس ما يترتب عليه من مشقة هي الحكمة الباعثة على شرع الرخصة.

ونظير هذا في عصرنا وضع نهاية صغرى للنجاح في امتحان الطلاب، فهي علة أو سبب للنجاح، والحكمة هي استيعاب الحد الأدنى من المقرر الدراسي فهمًا وهضمًا، ولكنا لا نستطيع الوصول إلى هذه الحكمة، لأنها لا تنضبط، فقام مقامها السبب أو العلة وهو الدرجات. ولهذا يرسب من لم يحصلها وإن كان في الواقع فاهمًا مستوعبًا.

ومثل ذلك إشارة المرور حين تعطي الضوء الأحمر، فهذه علة أو سبب لتوقف السيارات عن السير في اتجاه الإشارة، والحكمة هي منع التصادم، ولكن لا يعمل بهذه الحكمة، بحيث يجوز السير ـ والإشارة حمراء ـ إذا لم تكن هناك سيارات، بل

يجب عليه التوقف، حتى تعطيه الإشارة الضوء الأخضر، فهذا اتباع السبب والعلة لا الحكمة.

وبهذا نجد توافق الأحكام الشرعية مع الأحكام الوضعية في رعاية العلل الظاهرة المنضبطة، حتى لا تضطرب الأحكام[1].

والذين يعانون الأسفار في عصرنا يعرفون مدى حاجتهم إلى الرخص الشرعية التي تصدق الله بها عليهم.

(١) انظر كتابنا «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» ص ٢١٠ ـ ٢١٤.

(٦)
كيف نعالج الفتاوى الشاذة وكيف نتوقاها؟

نعالج في هذا المبحث أمرين هامين، أو نجيب عن سؤالين ضروريين:

أولهما: كيف نعالج ما يقع من شذوذ في الفتوى، حتى لا ينتشر، ويترك آثاره في عقول الناس وأنفسهم، ويؤثر تأثيرًا سيئًا على دينهم ودنياهم؟

وثانيهما: هل يمكن أن نتوقى الشذوذ في الفتاوى، ونسد هذا الباب الذي تأتي منه الريح، وكيف نستطيع هذا التوقي؟ وما وسائله؟

علاج شذوذ الفتاوى

أما مسألة علاج شذوذ الفتوى فأقول: سنة الله أن جعل لكل داء دواء، كما جاء في الحديث: «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء»[1].

وهذا ينطبق على الأدواء الفكرية والاجتماعية والمعنوية بصفة عامة، كما ينطبق على الأدواء المادية.

وعلاج الفتاوى الشاذة ميسور بحمد الله، وهو يتمثل فيما يلي:

أولًا: تفقيه عامة المسلمين، بحيث يكون لديهم الحد الأدنى من العلم الشرعي - الذي يعتبر طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة - بحيث ينكر الرأي العام المسلم بحكم تكوينه، الفتوى الشاذة؛ لأنها تصادم عقله وضميره، وترفضها مسلماته الدينية والثقافية. فهذه حصانة عامة لدى الجمهور الإسلامي ضد الفتاوى الشاذة.

---

(١) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٥٥٥٩).

ثانيًا: تحذير العلماء الراسخين المقبولين عند الأمة، المعروفين بالعلم والورع والاعتدال، من الفتوى الشاذة إذا صدرت من قائلها، وذلك عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، وذلك لتبصير جمهور المسلمين، الذين نراهم يستجيبون عادة لهؤلاء العلماء الذين تثق الأمة بهم في علمهم وفي دينهم وسلوكهم.

ثالثًا: مناقشة العالم الذي صدرت منه الفتوى الشاذة، والرد عليه ببيان خطئه ووجه شذوذ فتواه في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، ردًّا علميًّا هادئًا قائمًا على الحجة والإقناع، لا على الإثارة أو السب أو الغوغائية الممقوتة.

وهذا إذا كان عالمًا معروفًا، له تأثيره في الناس. أما إذا كان عالمًا مغمورًا، فلا أنصح بالرد عليه؛ لأن هذا يعرّف به ويشهره، وربما كان بعضهم لا يريد بفتواه إلا هذا: أن يخالف فيُعرَف. وأن يشذ فيظهر، فالأولى أن تترك هذه الفتوى حتى تموت.

الوقاية من شذوذ الفتوى

وكما أن علاج شذوذ الفتوى ممكن فإن الوقاية منها ممكنة أيضًا، ولعل الوقاية هنا أهم، كما قيل قديمًا: درهم وقاية خير من قنطار علاج.

وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «من يتوق الشر يوقه»[1].

وإنما تتوقى مثل هذه الفتاوى بجملة أمور:

أولًا: ألا يعين للفتوى إلا المؤهل لها

أول ما يجب هنا: أن يسد الباب الذي تهب علينا منه رياح الخطأ أو الشذوذ في الفتوى، وهو ألا يمكَّن من الخوض في هذا الأمر إلا أهله القادرون عليه، وذلك بأن يستكمل الشروط المتفق عليها، وهي معروفة لدى أهل العلم، وهي شروط علمية، وخلقية أو دينية، أو ـ على الأقل ـ الحد الأدنى منها.

وذلك يعرف بالإنتاج العلمي للشخص، في كتب ورسائل تقرأ وتنشر على الناس، أو شهادة أهل العلم الذين يعرفون المرء بالمعاشرة والخبرة، لا بمجرد السماع من

---

(١) جزء من حديث رواه الدارقطني في الأفراد، والخطيب في التاريخ عن أبي هريرة، ورواه الخطيب أيضًا عن أبي الدرداء، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٢٣٢٨).

الغير، فربما كان هذا الغير غير خبير بما يشهد فيه. فكثير من العوام يظنون الواعظ المؤثر أو الخطيب المفوه، فقيهًا، يصلح للفتوى، وليس بالضرورة. وقد يكون له هوى أو منفعة في الشهادة له.

وقد اعتاد النـاس أن يعقدوا لمثل هذا الغرض مسابقات علمية لها مواصفات معينـة، يقـوم عليها علمـاء متخصصـون، تسـفر عـن اختيار العدد المطلوب، ينتقون من المجموع الكثير الناجح في المسابقة، حسب الترتيب، الذي أفرزه الامتحان.

ثانيًا: دوام تثقيف أهل الفتوى

ولا يغني انتقاء العدد المختار للتعيين في مناصب الإفتاء، أن يزوّدوا باستمرار بكل ما يزيدهم علمًا، ويوسع مداركهم، ويمدهم بالقدرة على فهم المستجدات.

وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، ولم يأمر الله تعالى رسوله عليه السلام أن يسأل ربه الزيادة في شيء إلا الزيادة في العلم.

ذلك أن علم الإنسان مهما اتسع قليل محدود، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، لهذا يحتاج أبدًا أن يزداد منه عن طريق القراءة، أو السماع، أو الرحلة، أو التفكر والتأمل.

وقد قص علينا القرآن قصة سيدنا موسى عليه السلام، ورحلته الطويلة في طلب العلم، حتى قال لفتاه: ﴿لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾ [الكهف: ٦٢]، ولما وجد عبد الله الخضر عليه السلام قال له موسى: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: ٦٦]، وقبل الخضر أن يصحبه، على شرط أن يصبر عليه، ولا يخالفه، ولا يسأله عن شيء يقع منه حتى يبينه له. فقال له موسى: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٩].

كل هذا ليتعلم موسى من هذا العبد الصالح ما ليس عنده من العلم، وهو الذي اصطفاه الله برسالته وبكلامه، وأنزل عليه التوراة نورًا وهدى للناس. وهذا كله يدلنا على أن طلب الزيادة في العلم محمود من كل الناس، حتى من أولى العزم من الرسل، وأن العلم لا يشبع منه.

ولذا قال بعض السلف: اطْلُب العلم من المهد إلى اللحد، وقالوا: لا يزال المرء عالمًا ما طلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل.

وفي الحديث: «منهومان لا يشبعان: طالب علم، وطالب دنيا»[1].

وفي عصرنا نرى كل المؤسسات والدوائر على مختلف تخصصاتها، تنظم بصفة مستمرة دورات تدريبية لموظفيها، تطلعهم على كل جديد في تخصصهم، وتنمي معلوماتهم، وتصقل مواهبهم.

والعاملون في مجال الفتوى كغيرهم محتاجون إلى هذه الدورات.

ومن قرأ سيرة سلف الأمة، وجدهم أشد ما يكونون حرصًا على طلب العلم والازدياد منه إلى آخر رمق في حياتهم.

حتى إن منهم من يطلب وهو على فراش الموت: أن يقرأ له حديث بسنده، أو يصحح له معلومة شك فيها.

قال الإمام أحمد: مع المحبرة إلى المقبرة.

وسئل بعضهم هل يحسن بالشيخ أن يتعلم؟ فقال: إن كان الجهل يقبح به، فإن التعلم يحسن به. وسئل بعضهم: إلى متى يتعلم الشيخ؟ قال: إلى أن يموت.

ثالثًا: المراقبة والتوجيه الدائم

في ميدان التربية والتعليم، نجد أن المعلم وإن بلغ في التعليم ما بلغ، حتى يصبح «معلمًا أول»؛ توجد عليه رقابة توجهه من قبل الوزارة أو الإدارة المسئولة، كان هذا التوجيه يسمى من قبل «تفتيشًا»، والموجه يسمى «المفتش»، ثم وجد أن لفظة التوجيه والموجه أليق وألطف.

وهذا لا شك مقبول ومحمود، وإن كانت العبرة للمضامين والمعاني، لا للألفاظ والمباني. ولكنا نجد القرآن والسنة يختاران أرق العبارات، وأرفق الأساليب لمخاطبة الناس. حتى إن النبي ﷺ حين دخل أحد الصحابة المسجد فوجده عليه السلام في

---

(١) رواه البزار (٤٨٨٠)، والطبراني (١١/ ٧٦) عن ابن عباس، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦٦٢٤).

الركوع، فدخل في الصلاة وركع عند باب المسجد، ليدرك الركعة، ثم ظل يمشي وهو راكع، حتى أدرك الصف، وعرف النبي ﷺ ذلك، قال له: «زادك الله حرصًا ولا تعد».

فبدل أن يقول له: أخطأت ولا تعد لذلك، قدر الدافع الذي دفعه إلى ذلك، وهو حرصه على أن يدرك الركعة مع النبي ﷺ، فقال له: زادك الله حرصًا ولا تعد.

لابد أن يكون للمفتين الناشئين توجيه يراقبهم، ويجتمع بهم بين الحين والحين، فرادى ومجتمعين، لمحاسبتهم على ما يقع منهم من أخطاء، أو من بعضهم، ربما شكا منها بعض الناس، ويزودهم بالنصائح الدورية، التي توجبها مراعاة الواقع، وتطلّب الأحسن. فإن الإسـلام لا يكتفي منا بالحسن، بل ينشد لنا ومنّا الأحسن، كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

رابعًا: العناية بتكوين أهل الفتوى

ومن الوسائل المهمة في الوقاية من الشذوذ: وسيلة تسبق كل ما أوردناه هنا، وهي العناية بتكوين الرجال الصالحين للفتوى، وإعدادهم إعدادًا علميًّا يليق بمهمتهم.

وقد ألفت كتابي «ثقافة الداعية» استجابة لما طلبته مني اللجنة التحضيرية للمؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة، الذي عقد في المدينة المنورة في رحاب «الجامعة الإسلامية» بالمدينة، وفيه ذكرت ست ثقافات لابد أن يحصِّلها الداعية الموفَّق في دعوته: ثقافة دينية، وثقافة لغوية وأدبية، وثقافة تاريخية، وثقافة إنسانية (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، وثقافة علمية (الحد الأدنى من العلوم الطبيعية والكونية)، وثقافة واقعية، تتعلق بمعرفة الواقع المحلي والإقليمي والعالمي، على ما هو عليه، بلا تهويل أو تهوين.

وأعتقد أن هذه الألوان من الثقافة لا يستغني عنها المفتي، كما لا يستغني عنها الداعية، وإن كان المفتي يركز على أشياء ومعارف لا يركز عليها الداعية، وخصوصًا في الثقافة الدينية، فالمعارف الدينية التي يحتاج إليها المفتي تختلف ـ بقدر ما ـ عن

المعارف الدينية التي يحتاج إليها الداعية، فمعارف المفتي تتعلق بالفقه وأصوله وقواعده، وما يخدمه مثل آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. ومعارف الداعية تتعلق بالعقائد والأخلاق والفكر والدعوة، وما يخدمها من علم التوحيد والفلسفة والتفسير والحديث والتاريخ وغيرها. ولهذا يكون المفتي عادة من خريجي كلية الشريعة، كما يكون الداعية من خريجي كلية أصول الدين أو الدعوة.

المهم هنا: أن يكون التكوين العلمي للمفتي قويًّا، مؤسسًا على قواعد متينة، في الفقه وأصوله، وفي فقه القرآن، وفي فقه الحديث، وفقه «النوازل» كما تسمى في بعض المذاهب أو «الفتاوى» كما تسمى في مذاهب أخرى.

وفيها موسوعات معروفة في تراثنا الفقهي مثل «المعيار» في الفقه المالكي، وفتاوى الشاطبي وغيره، والفتاوى الخانية والبزازية والهندية وغيرها في الفقه الحنفي، وفتاوى ابن الصلاح والنووي والسيوطي وغيرهم في الفقه الشافعي، وفتاوى ابن تيمية في الفقه الحنبلي، وهذا غير فتاوى المحدثين على اختلاف مدارسهم من الشيخ عليش، والشيخ محمد بخيت، والشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، وشلتوت، وعبد المجيد سليم، وحسنين مخلوف، وهناك مجموع الفتاوى التي صدرت من مفتي مصر، من بضعة عشر مجلدًا.

وقد ساهمنا بجهد متواضع في ذلك، صدر في أربعة مجلدات بعنوان «فتاوى معاصرة» كما ساهمت بجهد آخر حول أصول الفتوى ومناهجها وتطبيقاتها، في عدد من كتب مثل «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» و«الفتوى بين الانضباط والتسيب» و«موجبات تغيير الفتوى في عصرنا» وهذا الكتاب «الفتاوى الشاذة».

خامسًا: معهد لإعداد أهل الفتوى

وقد اقترحت على المؤتمر العالمي للفتوى الذي عقد في مكة المكرمة في الفترة من ٢٠ ـ ٢٤ المحرم ١٤٣٠ هـ الموافق ١٧ ـ ٢١ يناير ٢٠٠٩م بدعوة من رابطة العالم الإسلامي وحضره حوالي مائتي عالم من علماء الشريعة المعنيين بالفتوى أو المتصدين لها، واقترحت عليهم في سبيل مواجهة الفتاوى الشاذة والضعيفة، والتي تسير بلا خطام ولا زمام:

إنشاء معهد للفتوى أو تخصص للفتوى، على غرار ما فعله الأزهر في تنظيمه الحديث، بعد أن كان العالم الأزهري قديمًا يدرس كل شيء: علوم الشريعة من الفقه وأصول الفقه، وخصوصًا الفقه المذهبي، والتفسير، ومنه آيات الأحكام، والحديث ومنه أحاديث الأحكام، وعلم التوحيد أو علم الكلام وخصوصًا الممزوج بالفلسفة منه، وعلم المنطق، وعلوم اللغة وآدابها من النحو والصرف والبلاغة، وعلم العروض، والسيرة النبوية وسير الخلفاء الراشدين، إلى غير ذلك. وكان يمتحن في ذلك كله فلم يكن هناك تخصص، في جانب من جوانب الدراسات الإسلامية.

ثم جاء التنظيم الحديث للأزهر، فجعل في الأزهر ثلاث مراحل: ابتدائي وثانوي وعال. وقسم المرحلة العالية إلى كليات ثلاث: أصول الدين وفيها يدرس الطالب علم أصول الدين (العقائد وعلم الكلام) والفلسفة والمنطق، والتفسير والحديث وعلومهما، والسيرة والتاريخ الإسلامي، وعلم أصول الفقه مختصرًا.

وكلية الشريعة، وتعنى بدراسة الفقه المذهبي أساسًا، والمقارن مختصرًا، وأصول الفقه وتاريخ التشريع وآيات الأحكام وأحاديث الأحكام.

ثم كلية اللغة العربية، وتدرس علوم اللغة من النحو والصرف والبلاغة والأدب العربي بأنواعه المختلفة ومراحله التاريخية.

ثم امتد تنظيم الأزهر الحديث إلى ما بعد الدراسة العالية فأنشأ نوعين من التخصص:

أولهما: «تخصص المادة» في إحدى شعب العلوم الإسلامية أو اللغوية.

في كلية أصول الدين كان هناك شعب ثلاث: شعبة التفسير والحديث، وشعبة العقيدة والفلسفة، وشعبة التاريخ الإسلامي.

وفي كلية الشريعة كان هناك تخصصان: في الفقه، أو في أصول الفقه.

وفي اللغة العربية تخصصان: في النحو والصرف، أو في الأدب.

وفي هذه الدراسة، دراسة مقررات في كل شعبة لمدة ثلاث سنوات على ما أذكر بعدها امتحان، ثم إعداد رسالة في موضوع علمي يحصل بعدها على شهادة العالمية من درجة أستاذ، وهي التي سميت بعد ذلك «الدكتوراه».

وثانيهما: تخصص سُمِّي «تخصص المهنة» وهو ذو فروع ثلاثة:

١ ـ تخصص الدعوة والإرشاد، ويأخذ أبناءه من خريجي كلية أصول الدين، ليتخرج واعظًا مؤهلًا. يدرس من علوم القرآن والسنة ومقارنة الأديان (أو ما كان يسمى: الملل والنحل) وعلوم الدعوة، ما يؤهله لمهمة الدعوة.

٢ ـ تخصص القضاء، ويأخذ أبناءه من خريجي كلية الشريعة ليتخرج قاضيًا شرعيًّا، ويدرس فيه من الفقه والأصول وطرق القضاء والسياسة الشرعية وغيرها ما يؤهله للعمل بالقضاء في المحاكم الشرعية.

٣ ـ تخصص التدريس، ويأخذ أبناءه من خريجي الكليات الثلاث، ليتخرج مدرسًا مؤهلًا للتدريس، ويدرس الطالب فيه علوم النفس والتربية وأصولها وتاريخها، وطرق التدريس العامة والخاصة، ويدرس علم التربية العملية ويمارسها في المدارس تحت إشراف أستاذ التربية العملية.

وقد أخذ عن الأزهر كثير من البلاد العربية والإسلامية هذا التنظيم كله أو بعضه.

وقد أثبتت التجربة والممارسة فراغًا أو نقصًا في ناحية مهمة من تخصص المهنة، هذا وهي ناحية الفتوى، وهي مهنة يحتاج إليها المجتمع، ولا يستغني عنها، وهي مطلوبة لكل الناس، إذا كان القضاء مطلوبًا لبعض الناس؛ وهم من كانوا في نزاع أو خصومة مع غيرهم، وهو مهم ولا ريب، ولكن الفتوى أهم وأعم منه.

لقد اقترحت تأسيس هذا التخصص، أو هذا المعهد على مؤتمر مكة العالمي للفتوى، وقابله الجميع بالاستحسان والقبول، لشعور الكافة بمسيس الحاجة إليه، لتكوين العلماء المؤهلين للفتوى، كما يؤهل معهد القضاء العلماء المؤهلين له، ومعهد الدعوة، الدعاة أو العلماء المؤهلين للوعظ والإرشاد.

ولكن المهم في هذا المعهد أو التخصص أمور ثلاثة لابد من التشديد في رعايتها:

١ ـ حسن وضع البرنامج، أو المنهج الدراسي الكفيل بتخريج هؤلاء المؤهلين.

٢ ـ حسن اختيار الطلاب الدارسين لهذا التخصص.

٣ ـ حسن اختيار الأساتذة المؤهلين للتدريس في هذا التخصص.

مقترحات للمعهد المنشود

وأستطيع أن أقدم مقترحات متواضعة يمكن الاستفادة بها عند التفكير العملي في تأسيس هذا المعهد.

في البرنامج أو المنهج الدراسي

لابد أن يتضمن المنهج الدراسي:

ـ أحكام القرآن من مصادرها المعروفة، مثل: أحكام القرآن للجصاص، وابن العربي، والإكليل للسيوطي.

ـ أحاديث الأحكام، من مصادرها المعروفة مثل «السنن الكبرى» و«معرفة السنن والآثار» ومثل «عمدة الأحكام للمقدسي» و«شرح معاني الآثار» و«مشكل الآثار» للطحاوي، و«الإلمام» لابن دقيق العيد، و«منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار» لابن تيمية الجد، و«بلوغ المرام من أدلة الأحكام» لابن حجر، وشروحها المعتمدة، مثل شرح ابن دقيق العيد لعمدة الأحكام، وشرح الشوكاني لمنتقى ابن تيمية، وشرح الصنعاني لسبل السلام، وحاشيته على شرح العمدة، بالإضافة إلى شروح المعاصرين.

ـ كتب تخريج أحاديث الأحكام قديمًا، ابتداء من التحقيق لابن الجوزي، وتنقيح التحقيق لابن عبد الهادي، ونصب الراية للزيلعي، والدراية، وتلخيص الحبير لابن حجر، وحديثًا: الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد)، وإرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.

ـ التدريب على التخريج واستخدام كتب الرجال والجرح والتعديل.

ـ تدريس مختارات من الفقه المذهبي والفقه المقارن في قضايا معينة.

ـ تدريس أبواب معينة من أصول الفقه مثل: النسخ، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والقياس، والعلة، والاستحسان، والاستصلاح.

ـ دراسة مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام.

ـ دراسة كتب الفتاوى مثل: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، وفتاوى النووي، والشاطبي، وفتاوى المحدثين: رشيد رضا، وشلتوت، ومخلوف، وابن باز، وابن عثيمين، والفتاوى التي نشرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالأوقاف المصرية وغيرها.

ـ دراسة نماذج الفتاوى الشاذة وردود العلماء عليها.

ـ التدريب على الفتوى التحريرية والشفهية.

اختيار الطلاب

ـ يجب أن ينتقى الطلاب والدارسون لهذا المعهد أو هذا التخصص، ممن ترجى منه النجابة في هذا الاتجاه، وتلمس فيه مواهب وقدرات تساعده على فقه الفتوى.

ـ ينبغي أن يوضع اختبار تحريري وشفهي للطلاب ـ أو قل العلماء ـ الذين يختارون للدراسة في المعهد، يعرف به مدى معرفتهم بالقرآن والسنة، والفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة، كما توضع لهم أسئلة مناسبة للإجابة عن أسئلة فقهية مما يسأل عنه الناس، كما يحسن أن يشهد لمن يدرس في المعهد اثنان من العلماء الكبار الثقات.

اختيار الأساتذة

ـ ينبغي أن يختار أساتذة هذا المعهد من العلماء الثقات المعتدلين الذين يراعون ثوابت الشرع ومتغيرات العصر.

ـ ينبغي الحذر من صنفين متقابلين: الغلاة المفْرطين، والمتسيبين المفرّطين.

ـ ينبغي أن يكونوا من المتضلعين من علوم الشريعة، ولا سيما في المادة التي يدرسها أحدهم، ولا يكونوا من السطحيين أو المتفيهقين الذين تطول دعواهم ويقصر علمهم.

ـ ينبغي أن يكونوا أسوة للطلاب في دينهم وسلوكهم، كما كان علماء السلف، يأخذون منهم العلم والعمل معًا.

فهرس تحليلي